Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - gennaio - marzo 1975 - anno X - numero 1

SOMMARIO

* ORTODOSSIA E TEOLOGIA

ARTICOLI:

11 **Marie-Dominique Philippe** - La teologia come scienza in S. Tommaso.

NOTE:

33 *Gianni Baget-Bozzo* - La verità della Chiesa nella storia.

40 *Edoardo Benvenuto* - La fede ed il suo linguaggio.

60 *Domenico Calcagno* - L'esegesi di Romani V, 12 in Erasmo.

72 *Antonio Osuna* - Il ricorso alla legge naturale nell'etica cristiana.

LIBRI:

93 **Recensiti:** « L'union personnelle avec le Dieu vivant » di G. Philips / « Le Fils éternel » di L. Bouyer / « Jésus et sa Mère » di A. Feuillet / « La vigne ravagée » di D. von Hildebrand / « Il libro nero della framassoneria » di S. Raynaud de la Ferrière / « Maria en la obra de la salvaciòn » di C. Pozo / « Sexualidad prematrimonial » di F. Böckle ed altri / « La quinta stagione » di V. Lilli / « Gli otto peccati capitali della nostra civiltà » di K. Lorenz / « La foi des apôtres » di W. Pannenberg / « Vivre pour Jerusalem » di A. Chouraqui / « Le messianisme juif » di G. Scholem / « Rivelazione e Storia » di AA. VV. / « Quando la destra si serve della sinistra » di P. Brachet e J. Gallus.

128 **Ricevuti.**

POSTILLE:

UNIVERSITAS S. PAULI. 233 MAIN. OTTAWA

131 Perché abbiamo lasciato il congresso dell'A.T.I. *(Gianni Baget-Bozzo).*

135 Schedario teologico RENOVATIO.

Ortodossia e teologia

La questione è semplice: se possa esistere una teologia che non sia nell'ortodossia.

In un convegno di teologi tenuto recentemente a Roma venne affacciata una sconvolgente alternativa: da una parte una teologia fondata sulle fonti della rivelazione e su quelle da essa garantite (e questa è fin dalle origini la teologia cattolica), e dall'altra una teologia basata sulla prassi (in seguito l'esamineremo, ma basti per il momento riconoscere che tale tipo di teologia non si fonda sulla rivelazione divina).

Noi non sappiamo se coloro che hanno presentato questa teologia alternativa alla teologia di sempre, in realtà vi credessero e la volessero a tutti i costi difendere. Neppure sappiamo se le illustri persone che hanno udito e non hanno parlato, accogliessero siffatta proposta. A noi interessa l'alternativa teologica in se stessa e per se stessa. E' su di essa infatti che s'appuntano l'attenzione e, forse, la tentazione di anime in pericolo mortale.

* * *

Eliminiamo subito un equivoco. Con il termine tradizionale *s'intende soltanto ciò che non respinge quanto viene offerto dalla Scrittura e dalla tradizione divina, secondo l'insegnamento magisteriale della Chiesa, tenendo il già certo e non rifiutando l'ulteriore approfondimento. Insomma,* tradizionale *non significa vieto, pigro, immobile, barbogio, mummificato. E questo sia detto senza perifrasi, anche se pare che il coraggio intellettuale dei nostri tempi s'appoggi ormai solo su parole rese sapientemente equivoche.*

* * *

Veniamo dunque a questa teologia della prassi che si pone in alternativa a quella tradizionale. Per discor-

rerne siamo obbligati a tener conto di altri documenti oltre alla manifestazione prodottasi al citato convegno. E' infatti un fenomeno che, pur affiorando a vari livelli, ha il potere di « allineare » tutti coloro che da tempo si sono rivelati cultori della « reinterpretazione del dogma ».

La teologia della prassi riduce il cristianesimo all'esperienza salvifica di singoli o di gruppi. Ossia, al concetto di ortodossia della Chiesa universale si sostituisce quello di ortoprassi (di singoli o di gruppi).

Se si chiede quale sia il criterio per distinguere la « salvezza » dalla « non salvezza », si risponde che ciò viene deciso dalla « pienezza umana ». Supponendo che da tutti si dia una definizione univoca della « pienezza umana » (il che pare difficile), ne segue che il criterio di verità (se di verità si può ancora parlare) rimane nei « singoli » e nei « gruppi ». Essi sono l'ultimo appello: assai fragile per la sua estrema mutabilità e per la sua eccessiva esposizione alle elezioni di sentimento, ma soprattutto perché estremamente legato a « questo secolo ». Lo spirito umano ha bisogno di ben altri fondamenti per destreggiarsi tra i problemi incombenti della vita e della morte.

Ma quando il criterio è sul piano della pura esperienza umana, la quale soggiace anche a precise leggi fisiche e non è arbitra di alcun principio universale, siamo al soggettivismo ed al relativismo.

Il soggettivismo ed il relativismo contengono il ripudio di tutta la divina rivelazione, portano fuori non da una verità, ma da tutte.

Sostanzialmente questa teologia della prassi non è che la riedizione di cose vecchie, trite e da tempo gettate tra i rifiuti.

E' la riedizione del libero esame protestantico, oggi rinverdito per avallare esperienze hippies o guerrigliere.

E' la riedizione di un'antropologia costruita (magari

ad insaputa di chi la costruiva) sull'errore pelagiano e semipelagiano.

E' la riedizione dell'antico gnosticismo, che offriva ai propri assertori l'artificiale coscienza di essere emanazione divina, « liberati » dalla materia e pertanto legittimi facitori della verità.

La sola enunciazione di una simile teologia costituisce la negazione di tutto, a cominciare dal mistero trinitario e da quello dell'Incarnazione del Verbo.

* * *

Tutto ciò, si dirà, è in funzione di metodo, per stimolare ed adeguare, né più né meno come nelle dispute dell'antica Scolastica si cominciava dall'esposizione delle affermazioni più negative o delle obiezioni più appariscenti. Pensare questo può essere atto di compassione, ma, nelle condizioni presenti, non è atto di serietà e di verità. Infatti una cosa è presentare uno « status quaestionis », un'altra è proporre una soluzione falsa come se fosse vera. E tale è il caso. Ci si potrebbe consolare pensando che magari talune affermazioni non siano state fatte troppo sul serio. Ma, chiediamo, non sarebbe questa una pericolosa illusione?

Coloro che presentano « alternative » alla teologia fondata sul principio di ortodossia e quindi legata alla divina rivelazione ed alle sue fonti, chiaramente negano l'unicità della verità e sono già fuori della Fede, della Chiesa e della salvezza. Tali « alternative » poi non fanno che il gioco, probabilmente orchestrato, di forze che mirano sul piano mondiale alla « distruzione » e soltanto a quella.

Ma, supponiamo, se tali « alternative » si insegnassero nei seminari e nelle facoltà teologiche, cosa accadrebbe, quando la Chiesa fosse obbligata a scegliere tra gli educati in tali scuole? La domanda, evidentemente, è grave.

Renovatio

*

rivista trimestrale
di
teologia e cultura

*

ABBONAMENTI

Italia L. 3.200
Estero L. 4.000

c/c postale n. 4/28.489
Genova, via XII Ottobre 14

OFFERTA SPECIALE AGLI ABBONATI

L'editore Stringa ha pubblicato un libro del cardinale Giuseppe Siri, « Non per noi Signore » (due volumi in cofanetto, pp. 701, lire 5.000), una diagnosi pastorale di un arco di tempo denso di avvenimenti, i quali partono dall'Italia del dopoguerra, passano per il periodo della ricostruzione economica e politica, per gli anni della raggiunta maturità come società industriale, per le tensioni spirituali e sociali dell'età tecnologica.

Gli abbonati a « Renovatio » possono ottenerlo, cumulativamente alla sottoscrizione dell'abbonamento, versando sul c/c postale della rivista la somma complessiva di lire 6.000, senza ulteriori spese.

ARTICOLI

La teologia come scienza in S. Tommaso

MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE

Se si risale alle origini della filosofia occidentale, si constata come già in Esiodo i Greci prendano coscienza d'una ricerca della verità che s'inserisce all'interno delle tradizioni mitiche e religiose. Questo problema, che si ritrova tanto presso gli Ionici quanto presso i Pitagorici (benché in modo differente), ha tutta la sua forza presso Senofane. Emigrato in Magna Grecia dalla Ionia, questi ha la preoccupazione di purificare la tradizione religiosa da ogni forma di antropomorfismo per scoprire ciò che di più reale vi è in essa.

Ciò che Senofane cerca è il Dio unico e personale.

Quanto al « Poema » di Parmenide, una specie di rivelazione fatta al filosofo dalla « dea » e trasmessaci in uno stile poetico e religioso, è evidente che non lo si può comprendere al di fuori d'una tradizione religiosa (orfica e pitagorica).

Questo « Poema », dunque, vuol rivelarci una cosa diversa da ciò che trasmetteva la tradizione religiosa; Parmenide ha un desiderio di verità che sembra dominare tutto. E non è precisamente tale desiderio a finalizzare la ricerca filosofica e a permettere alla filosofia una vera contemplazione? Al cuore di questa rivelazione v'è la rivelazione dell'Essere e dell'Essere identico al Pensiero.

Notiamo bene, dunque, che non esiste opposizione in Parmenide tra la tradizione religiosa e la scoperta dell'Essere-Verità; si opera invece una sorta di purificazione della tradizione religiosa. Perché se il filosofo cerca in primo luogo la verità, la tradizione religiosa è prima di tutto norma, dà la regola d'una attitudine effettiva e pratica: l'attitudine religiosa. Le finalità della ricerca

filosofica e della tradizione religiosa sono dunque diverse e complementari.

La ricerca filosofica di un Eraclito è certo più indipendente dalla tradizione religiosa. E' il Logos che ha il primo posto, ed è il Logos che va scoperto a qualunque costo. Ma qui sorge la questione: che legame esiste tra il Logos e il divino?

Lo stesso problema noi lo troviamo fino a Plotino e al neoplatonismo: quello di ricercare l'Assoluto, inserendosi nelle tradizioni religiose, purificandole ed assumendole.

Filosofia e fede divina

Con la rivelazione cristiana si pone un altro problema: quello dei rapporti tra filosofia e fede divina. All'inizio le posizioni sono ancora molteplici e tanto più diverse quanto ugualmente diverse sono le stesse filosofie esistenti di cui i Padri e i teologi intendono servirsi. Non si può, partendo da un punto di vista di fede, utilizzare una qualunque filosofia per esplicitare la Parola di Dio, perché certe filosofie, invece di aiutare la penetrazione sempre più profonda della Parola di Dio, rischiano sempre di allontanare il credente dal vero significato di questa Parola. Senza dubbio è questo il problema che Tommaso ha sentito con molta acutezza.

Ricevuta da Alberto Magno la sua formazione filosofica e teologica, Tommaso, dopo alcuni anni di insegnamento, ha potuto conoscere direttamente gli scritti metafisici di Aristotele; ha provato allora la necessità di orientare in altro modo la sua ricerca teologica. V'è stata allora da parte sua un'opzione molto personale ed audace. Ossia, quest'opzione non s'è compiuta in virtù d'una moda, in funzione di ciò che facevano e pensavano gli altri. Tommaso non ha optato di seguire una moda, per fare come tutti; egli ha optato accettando di restare solo, se fosse stato il caso. Ha optato preoccupandosi della verità, perché aveva scoperto nella filosofia di Aristotele, nella sua « filosofia prima », una ricerca più realista, più certa, più esatta, più scientifica (vale a dire una conoscenza perfetta), più vera, perché più vicina alla realtà esistente. Tommaso ha avuto allora il coraggio di non ripetere ciò che gli era stato insegnato, ma di approfondire, di andare più lontano, di fare un'opera originale, non per voluta « creatività », ma per essere più vero.

Questa sete di verità, che è così forte in Tommaso, può da sola far capire l'audacia che egli ha avuto, tanto più sorprendente se si considera quanto egli fosse radicato nella tradizione e quanta venerazione serbasse per Agostino.

Tommaso è lucidissimo di fronte a questi due modi di pensare,

quello dei platonici e quello di Aristotele, ed opta nettissimamente per quest'ultimo. Perché? Non ce lo dice esplicitamente, ma la ragione è chiaramente espressa nell'opera teologica dell'ultimo periodo della sua vita. Anche quando commenta il « De Causis », Tommaso esprime chiaramente la sua opzione in favore di Aristotele, pur riconoscendo ciò che v'è di vero in quest'opera neoplatonica. Tommaso sceglie la filosofia di Aristotele e critica Platone, perché Aristotele è il filosofo dell'esperienza ed il suo realismo è più profondo di quello di Platone. Aristotele, grazie al suo realismo, ha afferrato meglio ciò che è la causa finale al livello dell'essere, ha scoperto la divisione tra ciò-che-è-in-atto e l'essere in potenza, e per questo stesso fatto ha scoperto come il bene può avere il ruolo di causalità finale (il bene è « ciò che tutti desiderano »). Ora per poter esplicitare la Parola di Dio occorre una filosofia realista, che riconosca la trascendenza di ciò-che-è colto nel giudizio d'esistenza. Occorre una filosofia capace di considerare ciò-che-è dal punto di vista dell'« essere »; occorre infine una filosofia della finalità, capace di discernere ciò che è la beatitudine dell'uomo. La fede infatti è una conoscenza realista (d'un realismo divino), una conoscenza che ci fa raggiungere l'Altro nella Sua trascendenza, e una conoscenza affettiva totalmente volta verso la beatitudine (non è la fede essenzialmente un'attesa della beatitudine?).

Grazie a questa filosofia prima, filosofia di ciò-che-è colto dal punto di vista dell'« essere », Tommaso può afferrare con molta più precisione come l'intelligenza umana possa dimostrare l'esistenza dell'« atto » puro, « sostanza » perfetta, che il credente chiama Dio.

Può criticare con maggior esattezza la posizione di S. Anselmo, che un Guglielmo di Auxerre e un Alessandro di Halès avevano mantenuta, e che si ritrova, del resto, in S. Bonaventura.

Se v'è un certo contatto immediato con Dio, è al livello del nostro appetito di felicità, ma non al livello della conoscenza speculativa. Anche l'affermazione « Dio esiste » non è per noi evidente.

Sarebbe evidente se noi conoscessimo il significato esatto della parola « Dio ». Ora « Dio » non è un termine filosofico, ma un termine religioso; è dunque al livello di una conoscenza affettiva che si parla di « Dio ».

L'intelligenza umana ha un'inclinazione naturale ad apprendere ciò-che-è dal punto di vista dell'« essere », ed è per questo che Avicenna ha ragione di dire che ciò-che-è viene afferrato in primo luogo dall'intelligenza: « primo in intellectu cadit ens ». Ma la nostra intelligenza non ha apprensione di Dio, non ha concetto

di Dio. Se afferra la « ratio entis », non può afferrare la « ratio Dei », vale a dire l'intelligibilità propria di Dio.

Se la nostra intelligenza non apprende ciò che è Dio, può comunque dimostrare che esiste; non con una dimostrazione « propter quid », poiché nulla è prima di Dio, ma secondo una dimostrazione che parta dagli effetti. E Tommaso precisa, nel famoso articolo 3 della questione 2 della « Summa », come l'intelligenza umana, riflettendo sulle esperienze fondamentali e chiarendole per mezzo del principio di causalità finale compreso al livello metafisico, possa scoprire analogicamente un Essere Primo e Necessario, che è al di sopra di ogni movimento, perfetto nella sua Vita, Intelligenza sostanziale: Ciò che l'anima religiosa e il credente chiamano « Dio ». E' utilizzando in modo geniale la metafisica aristotelica dell'atto e della potenza che Tommaso ha potuto scrivere quest'articolo, che è capitale perché fonda la possibilità di una teologia scientifica, quella che Tommaso vuole edificare e che costituisce il suo apporto creativo, in quanto nessuno l'aveva elaborata prima di lui.

In effetti l'intelligenza umana, se fosse incapace di per sé a dimostrare l'esistenza dell'Essere Primo, non potrebbe elaborare una teologia rigorosa, scientifica ed in grado di conservare delle analogie proprie. Perché se non potesse dimostrare l'esistenza dell'Essere Primo, non avrebbe di Lui che una conoscenza simbolica, metaforica, una conoscenza poetica (cosa che si deve dire se si è discepoli di Kant). Tommaso ha visto bene la posta. Si può dire allora che la sua teologia scientifica non abbia potuto elaborarsi se non grazie alla metafisica aristotelica dell'atto e della potenza. E' un fatto. Ma è legittimo? Tommaso, nel fare ciò, non s'è lasciato sedurre dalla « filosofia prima » di Aristotele?

Non ha egli con ciò razionalizzato troppo la fede, non l'ha svuotata del suo vero significato? (1) Si sa come taluni abbiano giudicato severamente l'opera teologica di Tommaso, rigettandola e arrivando persino a condannarla come « demoniaca ». Tutto ciò che svia la fede dalla sua vera finalità è certo demoniaco.

Ora la fede, per taluni, è essenzialmente irrazionale, mistica e silenziosa, è fatta esclusivamente per vivere della Parola di Dio e conservarsi in tutta la sua limpidità di Parola divina.

Il discorso teologico di Tommaso non rispetta più questa purezza della Parola di Dio, perché è il « logos » metafisico che

---

(1) Tommaso non ha realizzato una vera « gnosi » nel dare della Parola di Dio un'interpretazione che le è estranea?

« La filosofia prima » di Aristotele non ha nulla a che vedere con la Parola di Dio, esprime un altro universo, e si radica in una cultura che non è quella in seno a cui la Parola di Dio è comunicata...

lo interessa. Basta guardare l'ordine del trattato del mistero di Dio, il ruolo della relazione nel trattato della Trinità, e il modo di considerare la grazia e le virtù teologali come degli « habitus ». Tocchiamo qui evidentemente un problema cruciale, un'obiezione che rimette in causa non solo l'opera teologica di Tommaso, ma lo statuto stesso della teologia scientifica. Davanti a tale obiezione si potrebbe affermare che la Chiesa, dal punto di vista cattolico e nella persona di numerosi suoi Papi, ha proclamato Tommaso « Doctor Communis », ed ha considerato la sua dottrina teologica come la più sicura. La Chiesa si sarebbe sbagliata?

Ma quest'argomentazione non basta, perché bisogna tentare di capire « perché » la Chiesa abbia onorato la dottrina di Tommaso di una tale fiducia. Cerchiamo allora di capire come la teologia scientifica, quale l'ha esposta Tommaso nella sua « Summa theologiae », non sia cosa aberrante, non sia una « gnosi », ma abbia un senso profondo al servizio della tradizione e dell'ortodossia. Per intendere questo bisogna evidentemente fare appello ad un modo di comprensione della fede. Ora la comprensione della fede è opera della teologia e dipende dalla teologia.

Fede e teologia

Servirsi dell'interpretazione teologica della fede, quale la presenta Tommaso nella « Summa », per giustificare la dottrina teologico-scientifica di Tommaso, quale è esposta nella stessa « Summa », può sembrare una petizione di principio. Ma se questa teologia è riconosciuta dalla Chiesa come conforme alla sua Tradizione, non esiste più petizione di principio: la teologia, come saggezza che dipende dalla fede e deve essere conforme all'insegnamento tradizionale della Chiesa, può e deve giustificare se stessa con la luce della fede.

Pertanto possiamo e dobbiamo dare un'altra giustificazione più radicale e che consideri la fede come la presenta il magistero della Chiesa cattolica. Nel far questo ci fonderemo sull'insegnamento tradizionale della Chiesa, per vedere, alla luce di tale insegnamento, se l'elaborazione di una teologia, come quella di Tommaso, sia conforme alla Tradizione della Chiesa cattolica o se, al contrario, quest'opera originale di Tommaso non sia conforme alla Tradizione, e sia dunque pericolosa.

Secondo la Rivelazione e l'insegnamento della Chiesa « la fede è la garanzia dei beni che si sperano, la prova delle realtà che non si vedono » (Ebrei XI, 1). Il grande capitolo XI di Ebrei ci mostra il ruolo della fede nella vita degli uomini di Dio, e ci indica quello che dovrebbe avere nella nostra vita. La fede ci dà

il senso divino della Parola di Dio: ci permette di capire che la Parola è efficace, è capace di realizzare quanto essa significa. La fede si traduce nell'adorazione e nell'offerta dovute al nostro Dio; si traduce nell'obbedienza e nella contemplazione. Il Vangelo di Giovanni mostra come questa fede ci permetta di penetrare nei segreti di Dio e di viverne. Tramite la fede noi abbiamo la vita eterna, possiamo vivere ciò che Dio vive, vivere il suo mistero di luce e di amore, il suo mistero di contemplazione.

Tramite la fede possiamo seguire il Cristo e « dimorare » presso l'Agnello. Tramite la fede diventiamo testimoni del Cristo vivendo il suo mistero.

Nel secondo Concilio di Orange la Chiesa preciserà che l'« initium fidei », il punto di partenza della fede, è la « pia affectio », oppure il « credulitatis affectus » (2). All'origine della fede v'è una tendenza affettiva soprannaturale, che inclina l'intelligenza ad accettare per amore una verità che essa non può capire. Questa tendenza è realmente un amore soprannaturale che proviene dallo Spirito Santo. La fede è dunque, radicalmente, una conoscenza affettiva che presuppone un amore divino, soprannaturale e gratuito. Per ciò la Chiesa ricorda che la fede è un dono dello Spirito Santo.

Il Concilio di Trento preciserà che la fede è una virtù teologale data senza meriti antecedenti. Se la fede ci permette di ricevere la Parola di Dio, essa non si ferma al contenuto intelligibile di questa Parola, ma aderisce alla Verità divina che, mediante la parola, si rivela. La fede è una virtù che si riferisce direttamente a Dio — è una virtù « teologale » —, e non è mediata dalle opere di Dio. Nel primo Concilio Vaticano, di fronte ad alcune tendenze moderniste e protestanti che volevano ridurre la fede all'ordine del sentimento, la Chiesa precisò che la fede implica un'adesione dell'intelligenza (innalzata dalla grazia) alla Rivelazione, alla Parola di Dio ed alle proposizioni definite dalla Chiesa (3). Ciò è molto chiaro: la fede, dono di Dio, si situa, indipendentemente da ogni concezione filosofica, nell'intimo della nostra vita intellettuale e spirituale, alla radice di essa, e ci comunica una luce divina, che non distrugge la nostra intelligenza, non la modifica nella sua struttura propria, ma la innalza e la nobilita. Nell'innalzarla la purifica, perché la fede ci fa aderire ad una verità che non ci è evidente; in questo senso essa è paragonabile alla « potatura »

---

(2) Cfr. Denzinger, 34 ed. 1967, n. 375: « Si quis, sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui iustificat impium, et ad regenerationem sacri baptismatis pervenimus... ».

(3) Cfr. Denzinger, n. 3000 sg.; cfr. n. 377.

del Padre (4). La fede implica contestualmente una certezza ed una « cogitatio », come dice Agostino. Se è la scoperta dell'amore di Dio, essa implica, per ciò stesso, una forma di ricerca, perché questo « trovare » non è dato senza « cercare ».

E' evidente il legame tra fede e Parola di Dio. Ora la Parola di Dio non è in apparenza una parola diversa da quella degli uomini. Dio s'è servito del linguaggio, della logica, della storia degli uomini. Tuttavia la Parola di Dio ha in sé qualcosa di proprio e di unico: è una Parola vivente che conduce immediatamente il credente alla sua Sorgente, cioè a Dio che gli rivela il suo mistero; è una « Parola creatrice ed efficace » che realizza nel credente il proprio significato; è una « Parola eterna » che non muta; è una « Parola d'amore », quella dello Sposo che confida i suoi segreti alla Sposa; è un « seme divino » che chiede di fruttificare e per ciò d'essere ricevuto in una « buona terra ».

Si può dunque dire che la Parola di Dio, nella sua apparenza sensibile, è come la parola degli uomini; ma, in quanto ricevuta dal credente a cui è rivolta, essa porta in sé un mistero: quello del Verbo di Dio. Se si guarda solo a ciò che in questa Parola è sensibile, al suo condizionamento umano e storico, non si penetra nel suo mistero. Esso non può essere raggiunto che dal credente, il quale scopre allora l'intenzione stessa di Colui che gli parla in quanto Padre e in quanto Sposo, e l'introduce nel suo mistero d'Amore. La Parola di Dio, ricevuta dal credente, lo giustifica, lo salva, gli dà la vita di figlio di Dio. Per il credente che resta uomo, con la sua sensibilità e la sua intelligenza d'uomo, le parole utilizzate da Dio che si rivela sono sempre quelle di cui tutti gli uomini si servono abitualmente; ma le realtà significate non sono più le stesse.

Perché il credente, come tale, nel ricevere la Parola di Dio è immediatamente istruito dal Padre, attraverso Gesù, sotto il soffio dello Spirito; è istruito sul mistero stesso di Dio e sul mistero dell'uomo quale lo considera Dio nella sua Saggezza.

Il suo atto di fede, tramite la Parola, gli fa « toccare » il mistero dell'Amore di Dio che lo salva. « Chi crede ha la vita eterna », e questa vita è quella di Dio.

Vediamo dunque che se la fede non dà al credente delle nuove parole, né una nuova grammatica, né una nuova logica, né delle nuove categorie, gli dà una nuova luce interiore che gli permette di raggiungere delle nuove realtà. E' dunque al livello del « giudizio d'esistenza » che occorre considerare ciò che è totalmente nuovo nella fede e non al livello della considerazione

(4) Cfr. Giovanni, XV, 2.

dei termini presi in se stessi nel loro senso originale ed usuale (5). In altre parole, v'è un nuovo giudizio d'esistenza che aderisce al mistero che ci è stato rivelato. Per il fatto stesso, gli « elementi » del giudizio (il nome e il verbo) sono anch'essi trasformati nella misura in cui sono « integrati » in questo giudizio d'esistenza; ma, considerati in se stessi, separati da questo giudizio d'esistenza, questi termini non acquistano alcun nuovo significato. In questo senso si può dire che v'è una nuova luce (luce di fede) che trasforma il giudizio d'esistenza, ma che non v'è nuova « apprensione ».

La fede implica un realismo divino, che ci fa raggiungere una Realtà trascendente che ci supera infinitamente. Questa Realtà la tocchiamo realmente nella sua propria esistenza, senza per questo contenerla.

Tutto ciò ci fa ben comprendere l'intenzione di Dio nel rivelarsi. Dio non vuole darci rivelandosi un insegnamento filosofico o scientifico, ma educarci ad un livello molto più profondo, perché vuole mutare il nostro cuore e la nostra intelligenza per indirizzarli verso di Lui, nel suo mistero d'Amore. Vuole introdurci nella sua intimità e per ciò rivela a noi stessi ciò che noi siamo: immagine di Dio, creati a sua somiglianza, ma peccatori per la nostra debolezza e la nostra cattiva volontà, riscattati da Gesù e in Lui figli di Dio e figli del Padre.

In quest'educazione amorosa che Dio ci offre, si ha un vero insegnamento sul mistero del Dio Creatore, Dio unico, sul mistero del Dio Padre, Figlio e Spirito, sul mistero del Verbo incarnato, sul mistero del Pane di vita, sul mistero stesso della Parola di Dio, sull'uomo, sul peccatore, sull'universo...

---

(5) Noi non consideriamo qui altro che il rapporto tra l'intelligenza e la « fede ». Ma Dio può sopraelevare l'intelligenza umana altrimenti che con la fede: può sopraelevarla con una conoscenza profetica. Tommaso distingue nettamente questi due modi in cui « la rivelazione della grazia viene in aiuto della conoscenza umana »: la luce gratuita della fede che viene ad innalzare la luce naturale dell'intelligenza, e il fatto che « siano formate divinamente, nell'immaginazione dell'uomo, delle immagini che esprimono le realtà divine più che le immagini che riceviamo naturalmente delle (realtà) sensibili, come ciò appare nelle visioni profetiche » (Summa I, q. 12, a. 13, c). La conoscenza profetica perfetta implica dunque che l'intelligenza umana sia elevata al di sopra della sua natura in due modi: dalla parte del giudizio riceve una nuova « luce intellettuale »; dalla parte delle rappresentazioni della realtà riceve « divinamente le rappresentazioni di certe realtà con delle similitudini immaginarie (...) o anche con delle similitudini corporali » (Summa II - II, q. 173, a. 2, c).

C'è evidentemente un ordine tra questi due modi in cui Dio trasforma l'intelligenza del profeta: la principale è la sopraelevazione del giudizio. Non è vero profeta se non colui il cui spirito è illuminato perché egli possa giudicare ciò che è « visto » con immagini interiori da lui stesso o da altri (cfr. II - II, loc. cit.).

Notiamo che il profeta, grazie alla nuova rappresentazione di certe realtà, può avere nuove immagini e nuove parole. Tommaso afferma che può avere delle « species de novo impressae vel aliter ordinatae » (II - II, loc. cit.).

Il credente può riflettere su quest'insegnamento e impregnarsene; può paragonare i libri della Scrittura che parlano di questo o di quel mistero; può, paragonando queste diverse affermazioni, arrivare a capirle meglio. C'è qui una prima riflessione sulla Parola di Dio: non è più la pura e semplice adesione alla fede, ma una certa riflessione al servizio d'una fede più lucida, più penetrante, più capace di comunicarsi e di istruire gli altri.

Fin dove può andare questa riflessione al servizio della fede? Conosce dei limiti?

I limiti della teologia

L'unico Dio ha creato l'intelligenza dell'uomo e le ha comunicato il dono della fede, ha creato l'universo ed ha parlato attraverso i profeti: per questo non può esserci opposizione tra l'intelligenza e la fede (6), quando l'intelligenza cerca la verità, che è ciò per cui essa è fatta. L'intelligenza, in effetti, non è pienamente se stessa se non quando cerca la verità; ma evidentemente ci sono numerose modalità di questa ricerca.

A ciò il credente può obiettare che egli non era tale prima del peccato, ma che, dopo di esso, la creatura peccatrice, da sola, non può più il bene, poiché il suo cuore e la sua intelligenza inclinano soltanto ad opere perverse (7).

Se è così, non si può più conciliare l'opera dell'intelligenza umana — della ragione — con la purezza della fede: sarebbe come dimenticare che unicamente la fede giustifica e che le opere non servono a nulla. In una siffatta prospettiva la teologia è condannabile, ogni riflessione teologica è sospetta e, poiché anche diviene l'opera dell'orgoglio, è satanica.

Questa posizione non è quella della Chiesa cattolica.

La Chiesa afferma che se il peccato ha indebolito l'uomo e l'ha perfino, in certo modo, posto in uno « stato » di corruzione, la « natura » dell'uomo tuttavia resta ad immagine di Dio, e la sua intelligenza rimane capace di raggiungere la verità (benché molto spesso l'uomo, a causa della sua « accidia », non vi giunga).

Più l'intelligenza dell'uomo si rivolge verso ciò che è « originario », meno essa viene toccata dal peccato. L'intelligenza dell'uomo nella sua ricerca metafisica è dunque ferita dal peccato meno dell'intelligenza artistica. Ma evidentemente, essendo questa ricerca metafisica difficile e richiedendo lavoro e tenacia, le

---

(6) Vi sono certo delle differenze di livello: da una parte l'opera del Creatore che guarda in primo luogo l'« esse » delle realtà create, dall'altra l'opera di Dio Padre che gratuitamente comunica la sua luce alla sua creatura spirituale.

(7) Cfr. Genesi VI, 5.

conseguenze del peccato si fanno sentire su questa conoscenza in modo forse ancor più profondo, ma indiretto (8).

Se accettiamo allora la posizione della Chiesa cattolica, possiamo dire che la ricerca dell'intelligenza al servizio della fede è possibile, riconoscendo che, senza dubbio, ciò è difficile e richiede una grande vigilanza, affinché l'intelligenza sia animata dal desiderio di verità. Solo un'intelligenza che desidera la verità, può essere al servizio della fede.

Un'intelligenza che non sia più finalizzata, che si accontenti di riflettere sul suo « avere » e sul suo modo d'esercitarsi, che viva in una costante attitudine di riempimento e di autosoddisfazione, non può più essere immediatamente al servizio della fede. D'altro canto occorre riconoscere che la nostra intelligenza può cercare la verità a livelli molto differenti, e che non tutti sono al servizio della fede in modo immediato. Ciò che è certo è che Dio, rivelandosi a noi, non vuole favorire la nostra pigrizia, né bloccare le ricerche della nostra intelligenza. Vuole al contrario intensificarle, perché più ci dona, più reclama la nostra cooperazione.

E questo perché la fede cristiana, essendo un dono più gratuito e più intimo della fede dell'Antico Testamento, reclama da noi una cooperazione più profonda.

Avendo riconosciuto la possibilità di una cooperazione della nostra intelligenza e della fede, dobbiamo ancora domandarci « come » debba realizzarsi per essere una vera e buona cooperazione. Precisiamo subito che una tale cooperazione non è possibile che ad un'intelligenza che, nella ricerca della verità e nella coscienza della medesima, si ponga al « servizio » della fede per permettere a questa di esplicitarsi, d'essere più se stessa. Questa cooperazione può essere autentica soltanto se l'intelligenza, innalzata dalla fede, riconosce la dignità divina di quest'ultima. In ogni cooperazione v'è una finalità da rispettare; qui si tratta di permettere alla fede d'essere più se stessa. Ora, l'abbiamo detto, la fede è una conoscenza realista, ci dà un giudizio esistenziale nuovo ed è una conoscenza che salva, unendoci al nostro fine.

Un'intelligenza che, essendo totalmente in ricerca della verità, non implichi l'esercizio di questo realismo e di questo senso di finalità, rischia sempre, alleandosi alla fede, di non rispettarne l'originalità; rischia dunque sempre di deviare e di prendere un falso orientamento.

---

(8) Infatti, se non si distingue più la « natura » dell'intelligenza dai suoi risultati e dai suoi effetti, se, in altri termini, non la si considera che al modo del nominalismo e del positivismo, si arriva ad affermare che il peccato ha distrutto l'intelligenza metafisica, riducendo l'intelligenza alla sua funzione logica, o alla sua funzione descrittiva, o alla sua funzione ipotetico-deduttiva, ossia alla sua capacità d'elaborare delle scienze sperimentali.

In altre parole, solo un'intelligenza che cerca la verità, che resta nel contatto più diretto possibile con la realtà esistente (la realtà in quanto creata da Dio) e che procura di afferrare ciò che questa realtà ha di più in quanto realtà esistente e ciò che ha d'ultimo — vale a dire la sua finalità —, è capace di cooperare con la fede per esplicitare tutta la ricchezza della Parola di Dio, senza limitarla nel ricondurla al condizionamento della « nostra » intelligenza.

Questo perché un'intelligenza che cerchi la verità matematica, non può cooperare con la fede, perché, non riferendosi al reale esistente « come esistente » e non cercandone la « finalità » propria, non lo guarda più come Dio lo considera, ma « formalizza » un aspetto del reale, isolandolo dall'esistenza e dal fine di esso. Se ci si serve di una tale intelligenza per esplicitare il mistero della Parola di Dio, se si fa una teologia matematica, non si può che « formalizzare » la Parola di Dio, conducendola ad un modo tipicamente umano e sopprimendo il suo realismo e la sua finalità.

Ugualmente un'intelligenza artistica, per la quale la verità è d'essere misura di ciò che realizza (la sua propria opera), non può, come tale, cooperare con la fede per esplicitare la Parola di Dio, perché un'intelligenza artistica resta al livello dell'esperienza e della forma e non raggiunge la realtà nel suo essere, né nel suo fine ultimo trascendente (9).

Tali sono le condizioni necessarie alla cooperazione dell'intelligenza e della fede. Occorre un'intelligenza che cerchi la verità al livello metafisico dell'essere; occorre allora un'intelligenza realista che si eserciti principalmente e fondamentalmente nel giudizio d'esistenza, ed in ultimo grado abbia scoperto l'essere-in-atto distinto dall'essere-in-potenza, ciò che le permette la più penetrante delle comprensioni del principio di finalità.

Non si può correre il rischio di legare la fede all'errore, o di legarla a delle conoscenze che sono unicamente dell'ordine del possibile, a delle conoscenze ipotetiche; né tantomeno si può rischiare di legarla a delle conoscenze il cui senso resta essenzialmente relativo all'uomo, alla sua cultura e al suo amore.

La « filosofia prima », che considera ciò-che-è dal punto di vista dell'« essere », come Aristotele ha cercato di elaborarla, è una conoscenza in profondità di ciò-che-è.

Questa conoscenza è interamente ordinata alla verità; è una

---

(9) Si potrebbe fare lo stesso ragionamento riguardo a tutto il pensiero filosofico che resta al livello dell'intelligenza artistica, per la quale la causalità ultima resta sempre, consciamente o no, la causalità esemplare. Restando a questo livello, ci si avvicinerebbe ad una teologia ideale, una teologia dei possibili che sarebbe alla ricerca del possibile ideale, ma che non sarebbe più la teologia del mistero di Dio.

conoscenza che implica in atto il giudizio d'esistenza e che cerca di afferrare l'« atto », fine di ciò-che-è in quanto essere (principio proprio ultimo della metafisica). Questa « filosofia prima », che considera ciò-che-è in quanto « essere », non è la conoscenza intellettuale più penetrante e radicale? Essa è perciò la conoscenza più naturale per l'intelligenza e quindi la meno raggiungibile dall'errore: è la conoscenza più atta ad essere usata dalla teologia come scienza.

Metafisica e teologia

Cosa può conferire la conoscenza metafisica alla riflessione teologica? A prima vista sembrerebbe che questa conoscenza, tanto universale e d'una astrazione tanto speciale, non possa in nulla contribuire all'esplicitazione della Rivelazione, che è sempre personale e concreta e che si realizza in una storia, attraverso dei fatti particolari e delle persone.

Si riscontrino qui i due modi estremi della conoscenza intellettuale: il modo affettivo e concreto della conoscenza di fede, attraverso e nella Parola di Dio, ed il modo universale, caratteristico della conoscenza metafisica. Questi due tipi di conoscenza, dal punto di vista del loro condizionamento, sono i più estremi, per non definirli opposti (10). Ma se si considera la loro propria finalità, si nota che queste due conoscenze possono essere le più complementari, perché esse comunicano, a livelli differenti, con la stessa finalità: la verità. Se si considera anche la qualità propria di queste due conoscenze, si capisce come possano esservi tra loro una complementarietà ed una piena cooperazione.

In effetti la fede, tramite la Parola vivente di Dio, raggiunge in primo luogo Dio che ci parla in quanto Padre; da questo punto di vista essa supera infinitamente la conoscenza metafisica, che raggiunge in primo luogo l'« essere » di ciò-che-è (ciò-che-è, per il credente, è la creatura).

Ma la fede può anche, tramite la Parola vivente di Dio, scoprire nella realtà esistente, nell'universo e nell'uomo una profondità unica. Tramite la fede l'uomo, considerandosi nella luce del Verbo di Dio, raggiunge ciò che ha di più profondo in se stesso. Egli si vede come creatura fatta ad immagine di Dio, come peccatore e come redento da Gesù Cristo. Nella luce dell'essere il metafisico può vedersi come l'essere più perfetto tra tutte le realtà che egli

(10) E' per questo del resto che da quando non si è più guardato che al « condizionamento » del pensiero, si è sempre tentato di opporre questi due tipi di conoscenza e di volere che uno escluda l'altro.

esperimenta, perché è una persona che ha autonomia e capacità di raggiungere la verità e di amare. Può anche, dopo aver scoperto l'esistenza di un Essere Primo, portare su se stesso un giudizio di saggezza, valutando il legame che esiste tra lui e l'Essere Primo. Può vedersi quale essere creato totalmente dipendente dall'Essere Primo Creatore, scoprire in se stesso la dimensione religiosa, e conoscersi capace di adorare il proprio Creatore.

Queste due conoscenze che cercano la verità, che egualmente si interessano all'uomo e a Dio (secondo delle modalità totalmente diverse, certamente: l'una nell'oscurità, con una certezza divina; l'altra nell'evidenza, con una certezza intellettuale), possono cooperare e in qualche modo aiutarsi tra loro.

La fede non distrugge le esigenze dell'intelligenza, ma le permette d'andare più lontano, la nobilita, col darle una nuova luce sull'uomo e su Dio; e l'intelligenza metafisica può servire la fede, nell'esplicitare e nel precisare ciò che la Parola di Dio rivela del mistero di Dio stesso, del Cristo e degli uomini.

Ma come può la metafisica esplicitare il contenuto della Rivelazione, visto che questa appartiene ad un altro ordine?

Non si servirà di ciò che appartiene ad un ordine inferiore per esplicitare ciò che appartiene ad un ordine superiore?

Ciò facendo, non umanizzerà i dati della fede e non diminuirà la sua trascendenza propria? L'obiezione sarebbe valida, se l'intelligenza umana non fosse « ad immagine di Dio », se non implicasse in se stessa una certa somiglianza con il suo Autore (« il Verbo illumina ogni uomo venendo in questo mondo ») (11), se provenisse, insomma, non direttamente da Dio, ma da un altro principio.

Ma l'intelligenza riceve il suo essere immediatamente da Dio, ed è capace di risalire sino a Lui attraverso la conoscenza delle realtà esistenti; si può dire perciò che l'intelligenza e la fede siano ambedue (certo, in modo differente) essenzialmente relative a Dio, e quindi capaci di conoscerlo.

---

(11) Cfr. Giov. I, 9. Commentando questo versetto, Tommaso afferma: « L'illuminazione... attraverso il Verbo s'intende in un doppio modo: cioè quella della luce della conoscenza naturale... e della luce della grazia... Tutti gli uomini che vengono in questo mondo sensibile sono illuminati dalla luce della conoscenza naturale per partecipazione di questa vera Luce dalla quale deriva tutto ciò che, dipendendo dalla luce della conoscenza naturale, viene partecipato dagli uomini » (« Commento a S. Giovanni » 1, lez. 5, 128 e 129).

« Se qualcuno non è illuminato, ciò viene dall'uomo che si allontana dalla luce illuminante » (130); « la mancanza di conoscenza degli uomini non deriva dal Verbo stesso, perché Egli può illuminare tutti » (132). Abbiamo in noi « una partecipazione (del Verbo) che è la parte superiore della nostra anima, cioè la luce intellettuale di cui è detto nel Salmo (IV, 7): « essa è stata impressa su di noi, Signore, la luce del tuo volto », cioè del tuo Figlio, che è il tuo volto, tramite il quale Tu sei manifestato » (101).

Hanno dunque, al di là della loro differenza, qualcosa di comune. E' per questo che la fede può servirsi del linguaggio umano, frutto della nostra intelligenza, ed anche delle stesse categorie e della stessa grammatica. Se le parole usate in una proposizione di fede hanno un loro proprio senso, è possibile scoprirne il senso analogico al livello dell'essere, e quindi esplicitare e precisare, secondo un modo negativo, ciò che la fede afferma. Per esempio, quando la fede aderisce alla rivelazione del mistero della Seconda Persona della SS. Trinità che la parola divina chiama « Figlio », « Verbo », queste espressioni hanno un senso che la metafisica può cercare di approfondire sempre di più, precisandone la differenza.

La riflessione critica, a livello metafisico, può esaminare ciò che è il « Verbo » (il concetto), frutto della nostra intelligenza umana; può vedere ciò che v'è di necessariamente limitato in questa nozione di « Verbo », quando la si guarda in funzione dell'intelligenza umana in cui il « Verbo » si trova realizzato. Ma la riflessione critica è capace di afferrare anche ciò che v'è di perfetto in questa nozione considerata in se stessa, al di là di questi limiti; poiché questa riflessione critica (nel presupporre una metafisica) è capace di discernere nella nostra intelligenza ciò che è proprio dell'intelligenza come tale, e ciò che appartiene al suo condizionamento particolare di intelligenza umana. Ciò che è proprio dell'intelligenza, è il fatto di essere essenzialmente ordinata all'essere (« primo in intellectu cadit ens »), vale a dire di essere finalizzata dalla verità; ciò che dipende dal suo condizionamento particolare d'intelligenza umana, è il suo modo astratto, il suo divenire, i suoi diversi tipi di attività.

La critica-metafisica, al servizio della fede, può, al di là delle distinzioni proprie della nostra intelligenza, precisare che se la fede riconosce (grazie alla rivelazione) che esiste veramente un « Verbo », frutto della contemplazione di Dio, questo « Verbo » unico possiede un senso totalmente nuovo, totalmente diverso; perché non solo il Verbo divino non implica alcun limite, alcuna imperfezione, ma Egli è Dio stesso: è il mistero del Figlio. Il Verbo esprime allora la sovrabbondanza della contemplazione del Padre, di cui Egli è frutto proprio e personale.

Certo, l'intelligenza metafisica al servizio della fede non ci dà « l'intelligenza evidente » dell'esistenza del Verbo in Dio. Ma essa purifica il senso dell'espressione « Verbo », di cui ci si serve per affermare il mistero, perché non ci si fermi al senso umano, quello che la lingua in primo luogo esprime. Pertanto la metafisica non ci dà il senso proprio del Verbo divino alla cui esistenza la fede aderisce pienamente. E' dunque bene che si operi, al

livello del senso delle parole usate dalla rivelazione e dalla tradizione (o dalla confessione di fede), una purificazione, intesa a permettere un'adesione di fede più pura e più lucida. Le espressioni usate perdono allora in qualche modo la loro opacità umana per diventare più diafane, più spirituali, ed essere più immediatamente relative alla manifestazione del mistero.

Se si fa attenzione al senso profondo della purificazione del linguaggio realizzata dall'intelligenza metafisica, si nota che essa permette di esplicitare il ruolo dell'analogia, di paragonare, ad esempio, il « Verbo » dell'intelligenza umana al Verbo della contemplazione del Padre. Ma il teologo ha il diritto di usare l'analogia? Il filosofo parte dal livello limitato, creato: tramite la fede viene innalzato ad un livello senza limiti, increato, divino. Proprio per questo il metafisico non può, nell'ambito della propria ricerca, inventare delle analogie applicabili ai misteri soprannaturali, rivelati nella fede che aderisce alla Parola di Dio. Il metafisico può, da solo, scoprire delle analogie al livello di ciò-che-è, considerato come « essere »; ciò gli permette, dopo aver scoperto la necessità dell'esistenza di un Essere Primo che si chiama Dio, di riconoscere che questo Essere Primo è un vivente, un Essere assolutamente semplice, perfetto. Queste attribuzioni analogiche, concernenti il Dio Creatore, sono tutto ciò che egli è capace di afferrare; ma gli sfugge ciò che Dio è nella sua vita intima e personale.

Quando si tratta di parlare di questo mistero intimo di Dio Padre, Verbo e Spirito, del mistero del Cristo e di tutto ciò che sfugge così alla nostra intelligenza umana, le sole analogie, di cui ci si possa servire per esplicitare e precisare il contenuto di questi misteri, ci vengono fornite dalla rivelazione stessa o dalla tradizione, poiché la fede da sola ci dice l'esistenza di questi misteri. E' perché la rivelazione ci dice che la seconda Persona della SS. Trinità è il Verbo, che noi possiamo cercare al livello dell'intelligenza metafisica ciò che quest'espressione significa: « Verbo ». Ma ripetiamolo: se la metafisica non potesse, di per sé, servendosi dell'analogia dell'essere, raggiungere l'esistenza di un Essere Primo, necessario ed infinito, non solo la « theología » dei filosofi greci non sarebbe nata, ma anche l'intelligenza non potrebbe cooperare con la fede che riceve la Parola di Dio. Infatti l'intelligenza stessa può scoprire l'esistenza dell'Essere Primo e servirsi dell'analogia per dire « come » l'Essere Primo esista (quale che sia la sua maniera d'essere), e quindi può rispondere alle domande della fede quando questa, ricevendo la Parola di Dio, reclama l'« intelligenza » di ciò che essa afferma.

Quando diciamo che la fede reclama l'« intelligenza » di ciò che essa afferma, non si tratta di sopprimere il mistero e la sua

soprarazionalità, ma di determinare in che cosa consista il mistero e come si possa esprimerlo con la maggior precisione possibile evitando ogni confusione.

Lo statuto della teologia

La « doctrina sacra » si fonda sulla fede e parte dalla fede, e perciò non ha l'evidenza dei suoi principi propri, che essa riceve dalla rivelazione. Dio, nella sua scienza, ha l'evidenza di questi principi, e così i santi che vedono Dio nella visione beatifica. La « doctrina sacra » resta dunque subalterna alla visione dei santi e alla scienza di Dio. Vi deve aderire in atto, altrimenti perde il suo senso proprio. La scienza teologica, che dipende dalla contemplazione della visione beatifica, deve sempre riferirvisi, perché le è essenzialmente ordinata. E' la scienza di un « membro » che partecipa della luce del « capo ». Se il membro vuole separarsi per essere autonomo, non può più partecipare della luce del capo: la sua scienza muore, come purtroppo noi oggi vediamo così spesso!

La « doctrina sacra », nella misura in cui riflette questa luce, può pretendere di essere una vera scienza, benché subalterna. Grazie alla metafisica essa ottiene un « modo » scientifico di conoscenza: non si tratta più della semplice adesione della fede, ma di una certa riflessione scientifica all'interno della fede. Questo ordine di conoscenza e di ricerca, che la metafisica realizza all'interno della fede e che costituisce la « doctrina sacra », è un ordine che non si rifà più alla pura metafisica e non è inoltre quello della pura fede. E' un ordine nuovo, un ordine di conoscenza « teologica ».

Questa conoscenza scientifica, poiché subalterna, non può afferrare che il « quomodo » di ciò che essa considera, e non il suo « quid ». Poiché ciò che considera in primo luogo è Dio, essa cercherà prima di tutto il « quomodo non sit » per esplicitare, attraverso queste negazioni, il modo eminente del mistero. La scienza teologica resta sempre nel « come », ed è sempre legata all'« esistenza » della realtà divina contemplata; si può perciò dire, in un linguaggio moderno, che essa è « esistenziale » (12). Non si tratta di una semplice fenomenologia, perché è mossa dal desiderio di contemplare nel modo più profondo il mistero dell'« Essere » di Dio. Tale contemplazione implica una certa analisi d'un tipo particolarissimo, poiché noi non possiamo raggiungere che il « modo d'essere » di Dio, il suo « quomodo », che si oppone al modo d'essere delle creature all'interno stesso dell'analisi dell'essere.

(12) Ci si potrebbe anche chiedere se non si trovi in essa il solo vero « esistenziale ».

Ecco ciò che Tommaso ha avuto l'audacia di realizzare nel modo più rigoroso possibile. Questo è evidentissimo nel trattato « De Deo uno » della « Summa ».

L'ordine che noi scopriamo in questa ricerca del « quomodo non sit » di Dio non è un ordine che proviene dalla Scrittura, né un ordine puramente metafisico (benché a prima vista possa apparire tale); è un ordine della teologia come scienza.

La prima conclusione della teologia è questa: Dio è totalmente semplice. E' la conclusione che costituisce la « doctrina sacra » come scienza. Dio è del tutto semplice, perché non vi è in Lui alcuna di quelle composizioni che esistono nelle realtà create e che la metafisica può mostrare.

Dall'affermazione « Dio è del tutto semplice » si passa a quella « Dio è perfettissimo » senza alcuna motivazione esplicita. Ma se si presta attenzione all'argomento di Tommaso, si vede bene che nell'affermazione « Dio è del tutto semplice » è la metafisica dell'« ousìa » che è al servizio della ricerca del modo d'essere di Dio, poiché Dio è una sostanza separata. Al contrario, la ricerca della perfezione di Dio si serve dell'altro aspetto della metafisica: la metafisica dell'atto. Nell'analisi dell'atto Tommaso precisa che cos'è la bontà di Dio; ed è del resto in riferimento alla « ratio boni » che si potrà discernere meglio l'approfondimento metafisico di Tommaso nei confronti di Aristotele.

L'apporto della metafisica al trattato della SS. Trinità consiste nell'uso delle nozioni di relazione e di persona. Nel trattato della creazione Tommaso si serve della filosofia del « facere » purificata e trasportata al livello dell'essere.

A ciò si potrebbe obiettare quello che noi abbiamo rilevato parlando del genio proprio di Tommaso.

Torniamo a questa obiezione, così spesso latente in molti teologi d'oggi. Mettere la metafisica al servizio della Parola di Dio per ottenere così una lettura profonda e metafisica di essa, non comporta il rischio di razionalizzare il messaggio divino?

La Parola di Dio è ordinata in primo luogo alla trasformazione del nostro cuore, alla rivelazione dell'Amore sostanziale del Padre.

La Parola di Dio ci è stata trasmessa attraverso la storia di un popolo e definitivamente attraverso il « Verbo diventato carne », Gesù che ha abitato in mezzo a noi, che ha agito con misericordia, ed il cui insegnamento non ha fatto che tradurre la Sua vita intima d'Amore per il Padre e per gli uomini.

Quest'insegnamento del resto non si è compiuto con il dono di Lui stesso sulla croce? Non è sulla croce che l'insegnamento di Cristo prende tutto il suo significato?

Ma allora una lettura della Parola di Dio che si serva della

metafisica, non ridurrà il messaggio divino ad un semplice insegnamento, quando è ben più di questo, ossia la vita, ciò che ci viene trasmesso?

Occorre riconoscere che se si riducesse la « doctrina sacra » alla sola teologia scientifica (alla « Summa » di Tommaso), l'obiezione sarebbe esatta, ma non sarebbe fedele al pensiero di Tommaso stesso, secondo cui infatti la « doctrina sacra » è più della « Summa theologiae ». Per Tommaso la « doctrina sacra » implica in primo luogo i « commenti della Scrittura », cioè una lettura profonda della Bibbia che, appellandosi ai Padri della Chiesa, cerca di afferrare il senso della Parola di Dio, ciò che l'« Autore principale » della Scrittura ha voluto trasmetterci: in altre parole, cerca di afferrare l'intenzione profonda di Dio che ci parla (13). L'errore della tarda Scolastica, sotto l'influenza del nominalismo, è stato precisamente quello di ridurre la « doctrina sacra » ad un commento della « Summa theologiae » di Tommaso e spesso, del resto, ad un commento più logico che metafisico: ciò ha condotto progressivamente a ridurre la teologia scientifica di Tommaso ad una teologia « nozionale ».

La riflessione critica ha soppiantato così la contemplazione.

La teologia scientifica, quale è esposta da Tommaso nella « Summa », non può essere che un momento della « doctrina sacra ». Ne è un momento capitale ed essenziale, senza dubbio, ma che chiede di essere superato da una teologia che sia prima di tutto « sapienziale » e sappia sempre ricondursi alla Scrittura per afferrare una dimensione nuova.

La Parola di Dio non è solo una parola che ci istruisce, illumina la nostra intelligenza ed implica tutta una dottrina. E' soprattutto una parola che scalda il nostro cuore (14). In quanto Parola divina, proviene dall'Amore e vi torna (« Verbum spirans Amorem »). Parola divina, essa ci rivela l'Amore di Dio in se stesso e per noi; nel mistero del Cristo essa è dono personale dell'Amore del Padre, che ci attira unendoci a Lui; ed è modello dell'Amore che ci conduce verso il Padre conformandoci a Lui.

La teologia scientifica chiede di completarsi in una « teologia mistica ». E se noi siamo attenti a tutte le dimensioni della Parola di Dio, possiamo ugualmente afferrare la necessità di una teologia che ci mostri come Dio ha progressivamente rivelato il suo mistero attraverso il suo popolo e alla fine attraverso Gesù. L'inizio di « Ebrei » lo mostra bene; il commento di Tommaso è qui molto chiaro e luminoso.

---

(13) Cfr. Summa I, q. 1, a. 10: « quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit: auctor autem sacrae Scripturae Deus est, quia omnia simul suo intellectu comprehendit ».

(14) Cfr. Luca, XXIV, 32.

Si può allora elaborare una « teologia dell'economia divina », una teologia che ci mostri lo sviluppo progressivo della rivelazione.

Infine la Parola di Dio chiede di essere ricevuta nella « buona terra » per essere conservata e poter portare tutti i suoi frutti: ecco fondamentalmente la necessità della « teologia della Chiesa », di questo vivente che sotto la guida e l'illuminazione dello Spirito Santo deve raggiungere « tutta quanta la verità ».

Si vede dunque come per questi diversi sviluppi della Parola di Dio le diverse parti della filosofia potrebbero essere utilizzate in modo speciale: per la teologia mistica la filosofia etica e la filosofia dell'arte; per la teologia dell'economia divina la filosofia del divenire e del movimento; per la teologia della Chiesa la filosofia del vivente.

Queste parti della filosofia, se non sono più purificate da una metafisica, restano alla dipendenza delle diverse scienze particolari. Così, invece di usare di una vera filosofia del vivente, per elaborare la teologia della Chiesa si ricorrerà alla scienza biologica; si considererà allora prima di tutto l'aspetto « periferico » della vita; si confonderanno « manifestazione di vita » e « vita », « evoluzione » e « vita »; e progressivamente il mistero della vita divina della Chiesa, messo come tra parentesi, sarà dimenticato. Analoghe confusioni si produrranno se si utilizzano le scienze psicologiche o sociologiche; qualora, invece di usare di una filosofia della natura e del movimento per elaborare la teologia dell'economia divina, ci si appoggi sulla fisica moderna, si cadrà in una prospettiva di pura relatività, dimenticando la vera finalità.

Si vede così lo sforzo meraviglioso di Tommaso, che ha saputo mettere la sua intelligenza filosofica al servizio della Parola di Dio.

Per questo ha saputo santificare la sua intelligenza, è stato santo nella sua stessa teologia, che non è rimasta estranea alla sua santità. E' forse ciò che noi fatichiamo di più a capire: l'esigenza di santificare la nostra intelligenza. Noi accettiamo che Dio prenda il nostro cuore, ma non comprendiamo come ci possa chiedere di santificare la nostra intelligenza mettendola al servizio della Sua Parola. Comprendiamo difficilmente che la nostra intelligenza debba accettare di purificarsi per elevarsi sino a Dio, essendo « capax Dei ». Noi accettiamo difficilmente che la nostra intelligenza sia fondamentalmente ordinata verso Dio, che sia definitivamente contemplativa. La grandezza di Tommaso è d'aver proclamato questa verità e di averla pienamente vissuta.

(traduzione dal francese di Mario Caselli)

NOTE

LA VERITA DELLA CHIESA NELLA STORIA

Nella relazione di don Carlo Molari al VI Congresso dell'A.T.I. è scritto che « il criterio formale per valutare una teologia è la corrispondenza alla situazione culturale presente. Una teologia che nel secolo XVIII rifletteva sull'annuncio della salvezza usando correttamente gli strumenti culturali del tempo era una teologia buona, così come lo è la teologia attuale quando usa gli strumenti culturali del presente. Il criterio formale della teologia è la corrispondenza agli uomini cui il discorso è rivolto » (1). E a tale criterio formale corrisponde un criterio definito « di contenuto »: « Quanto invece al contenuto, il criterio è l'autenticità dell'esperienza salvifica che soggiace alla riflessione. Essa da parte sua è valutabile in base ai frutti dello Spirito » (2). Più innanzi si afferma però che tali frutti non possono essere giudicati dalla teologia: « La teologia non ha un criterio proprio per giudicare le realizzazioni del Regno. I frutti dello Spirito non possono essere giudicati che nella concretezza della storia. Il giudizio sull'autenticità di queste situazioni spetta alle scienze umane: sociologia, psicologia, antropologia culturale. Ad esse il teologo deve ricorrere per dare un giudizio sulla situazione del Regno di Dio nella storia » (3). Il criterio di contenuto ed il criterio formale ci dicono la stessa cosa: che la teologia è una disciplina subalterna al dato storico, alle scienze umane e dunque, in concreto, alla cultura egemone in un tempo storico determinato. Ci domandiamo quale autonomia rimanga alla teologia, se non quella di esprimere in un linguaggio semanticamente incerto ciò che altre discipline esprimono con un linguaggio semanticamente sicuro. Il linguaggio della sociologia si modella sul fenomeno cui si riferisce; la teologia usa invece un gergo rigido ed improprio, che può ricevere la sua validità solo dal riconoscimento di altre discipline, che riproducono nel loro linguaggio la sua intenzionalità. Da scienza subalterna alla visione beatifica, la teologia diviene disciplina subalterna alle correnti egemoni nelle discipline scientifiche.

Una teologia costruita sul criterio « formale » e su quello « di contenuto » proposti sembra non identificabile, perché quei criteri implicano la negazione dell'oggetto materiale e formale della teologia come scienza. Se non esiste

---

(1) Carlo Molari — *La salvezza cristiana oggi* — A.T.I. VI Congresso Nazionale, pagina 36.

(2) ib.

(3) ib., p. 50.

la possibilità di un linguaggio che si riferisca alla realtà divina in quanto distinta dalla realtà naturale e da quella storica, non si dà possibilità di teologia.

La prospettiva che il Molari offre è, in concreto, quella della teologia come ideologia sociale e politica, cioè in quanto capace di legittimare e fondare una prassi. Sarebbe stato più interessante che tale prospettiva fosse stata apertamente fondata e perseguita, per vedere quale novità ideologica venga dal fatto cristiano una volta interpretato radicalmente come ideologia (4).

In alternativa alla prospettiva offerta dalla relazione, ma in contatto con il problema che essa suppone, ci si può chiedere se esista un'identità, intellettualmente afferrabile ed esprimibile, della Chiesa nella storia, sicché essa possa essere riconosciuta come irriducibile alla storia, nonostante la sua dimensione storica costitutiva.

Il problema si era già posto a Newman. Il suo *Essay in development of Christian doctrine* si propone di dimostrare come diverse immagini di Chiesa, espresse in secoli diversi, si verifichino relativamente ad un unico soggetto, la Chiesa Cattolica in comunione con Pietro: « Esiste una comunione religiosa che pretende di avere una missione divina e che reputa tutte le altre società religiose, che esistono attorno ad essa, o pagane o eretiche. Essa è ben organizzata ed ha un'ottima disciplina. E' però una specie di società segreta, che tiene vincolati i suoi membri a mezzo di influenze e di impegni che è difficile precisare a chi non ne fa parte.

Essa si diffonde per tutto il mondo conosciuto. In qualche posto può essere debole od insignificante, ma nel complesso è forte in virtù del carattere di continuità che la distingue. Minore delle altre società prese nel loro insieme, essa è tuttavia maggiore di ognuna di esse singolarmente considerate. Essa è nemica naturale dei sistemi di governo che le sono estranei: infrange le leggi e disunisce le famiglie. La si considera come un'enorme superstizione e le si imputano i crimini peggiori. Gli intellettuali di oggi la disprezzano, ma in molti suscita sentimenti di terrore. Ed è la sola tra le società religiose ad avere queste caratteristiche. Mettete questa apparizione sotto gli occhi di Plinio o di Giuliano, di Federico II o di Guizot. *Apparent dirae facies.* Ognuno di loro riconosce, senza dover fare altre domande, di quale società religiosa si parli. Un oggetto, uno solo, corrisponde ad ogni tratto di questa descrizione » (5).

Questo criterio si verifica anche oggi: ciò che un laicista o un teologo

---

(4) Molari scrive: « L'annuncio della salvezza in ordine al presente suona così: in qualsiasi condizione l'uomo si viene a trovare (di peccato, di sofferenza, di male), egli può accogliere integralmente la vita, scoprirne il senso, verificarne la validità e credere quanto alle sue promesse » (p. 49).

Ciò che Molari indica è una risoluzione del male in bene mediante una negazione di esso compiuta con un semplice atto di coscienza. Si tratta non di superare il male, ma di non conoscerlo come tale.

Ora è in questo senso che, riferendosi alla figura de « L'idiota » di Dostoievskji, Nietzsche definisce Gesù « idiota » (colui che non vuol sapere) ne « L'Anticristo ». Riferiamo quest'indicazione quale esempio di una possibile lettura ideologica della figura storica delle prolessi teorizzate da Molari.

(5) John H. Newman — *Lo sviluppo della dottrina cristiana* — trad. it., Bologna 1967, p. 220.

secolarizzato definiscono come « spirito preconciliare » o come « integralismo », corrisponde a ciò che per Plinio o Giuliano, Federico II o Guizot, era, secondo Newman, la Chiesa Cattolica.

Il problema oggi sembra culturalmente più complesso che non all'epoca di Newman: l'identità della Chiesa è messa alla prova da avversari assai diversi da Guizot o Lord Gladstone.

L'*Essay* venne scritto prima che esistesse la totalità avviluppante che diciamo cultura di massa; in particolare, per quel che ora ci riguarda, prima che lo storicismo divenisse un pensiero egemone. Lo storicismo hegeliano mantiene la possibilità di un logos che includa la storia, ma solo al prezzo di porre il concetto di fine della storia. La sapienza, come l'uccello di Minerva, esce solo quando il giorno è finito: la coscienza del filosofo conclusivo accoglie in sé tutta la storia come razionalità.

A questo livello, e a prezzo di quest'insostenibile paradosso (la fine della storia mentre la storia continua), lo storicismo hegeliano mantiene l'unità di storia e di logos. E ciò trapassa anche in Marx, dove è ipotizzata una liberazione dalla storia in una situazione in cui la coscienza acquista la signoria del reale, anche se ciò è rinviato al futuro e conosciuto nel presente solo nella totale negazione dialettica che è la condizione storica del proletariato. Ma oltre a queste soluzioni, che uniscono storia e logos sulla base di un momento finale della storia che rende possibile l'assolutezza in atto del pensiero, non rimane altra prospettiva che la storicità di ogni pensiero. Ogni comprensione della storia è pura finitezza, è un logos solo in quanto è un dato: la sua significanza razionale non sta nel trascendere e comprendere il tutto, ma nel rinunciarvi in modo assoluto.

Hegel può conservare il logos cristiano come rappresentazione, Marx può surrettiziamente includerlo mediante il ruolo escatologico che riveste l'utopia assunta come ultima realtà (conclusione e rivelazione) della storia. Proprio il fatto che esso conserva il segno del logos cristiano ha reso a lungo difficile una combinazione della teologia con la dialettica hegeliana e in genere con la dimensione strettamente speculativa del pensiero hegeliano.

Le riletture cattoliche del marxismo in chiave sincretica hanno, prima dell'età della secolarizzazione, usato la categoria ontica della natura o quella etica della legge naturale.

In Nietzsche (e qui sta la sua singolare salubrità) il logos cristiano sulla storia è completamente dissolto, assieme al logos socratico sulla natura. La storia appare come un completo *circulus vitiosus*, in cui il principio è la fine e la fine è il principio indefinitamente. Al grido di Agostino, esultante perché *« circuitus illi explosi sunt »*, risponde la contemplazione nicciana dello « stemma della necessità », dell'eterno ritorno. Il segno cristiano può rimanere in Nietzsche solo nella dimensione soggettiva della coscienza che ama l'eternità del necessario e scopre l'irrealtà del divenire: il superuomo di cui Nietzsche è l'anticipazione e la profezia, è una coscienza che contempla oltre il tempo e le ragioni, ed è in questo senso una coscienza mistica. Ma questa prolessi del superuomo nel suo profeta non ha alcun significato direttamente escatologico, anche se suppone una presenza del futuro. E' però un futuro della coscienza, non una trasfigurazione della realtà, quella che Nietzsche annuncia.

Tuttavia nella coscienza del filosofo conclusivo (Hegel), nella situazione

oggettiva di negazione totale del proletariato (Marx), nell'anticipazione profetica del superuomo rimane ancora il concetto di verità, anche se la contemplazione qui ha per oggetto o la totalità storica o il circolo eterno che la costituisce.

Ma dopo Heidegger sorge la critica della stessa nozione di verità: essa si risolve nel linguaggio, casa dell'essere ma non segno del vero. Cade il concetto di un senso della totalità storica, cade la coscienza sia della conclusione sia della ripetizione. Forse Gadamer ci ha dato l'espressione più completa della critica del concetto di verità: « La metafisica greca, nel pensare l'essere dell'ente, ha inteso quest'essere come un ente che attua se stesso nel pensiero. Questo pensiero è il pensiero del noûs che viene pensato come l'ente più alto ed autentico, che riassume in sé l'essere di ogni ente. L'articolarsi del logos porta ad espressione la compagine dell'essere, e questo venire all'espressione, per il pensiero greco, non è altro che la presenza dell'ente a se stesso, la sua *alétheia*. E l'infinità di questa presenza è quella in base a cui il pensiero umano si comprende come in base alla propria possibilità compiuta, alla sua divinità » (6). Per Gadamer l'ente non ha alcuna virtualità che possa essere espressa universalmente, non è dato alcun *reditus sui in se ipsum*. Ogni espressione è interpretazione, e dunque alterazione. Cade così l'idea di un logos in cui l'ente riveli il suo significato universalmente, ed anzi il concetto stesso di verità dell'ente.

Al concetto di verità si sostituisce quello di appartenenza: « Il concetto di appartenenza non si definisce più come il legame teleologico dello spirito alla compagine essenziale dell'essere. Il fatto che l'esperienza ermeneutica abbia il modo d'essere del linguaggio, che fra la tradizione e l'interpretazione abbia luogo un dialogo, fornisce una base del tutto nuova e diversa. La verità è ora appartenere ad una tradizione » (7).

Il concetto di vero viene così incluso in quello di bello, perché « il presentarsi del bello sembra un'esperienza riservata alla finitezza dell'uomo ». In questo quadro « ciò che si intende come verità si può definire nel modo più adeguato con il concetto di gioco, perché è il gioco stesso che gioca, includendo in sé i giocatori e facendo se stesso l'autentico *subjectum* del gioco » (8).

In questo modo cade il riferimento dell'ente alla conoscenza, cioè la verità come intrinseca all'ente, l'universalità quale realtà costitutiva del suo significato.

L'ente è un fatto che non può in alcun modo essere trasceso, può essere solo riproposto in un altro fatto, che è il fatto dell'interpretazione. Ma i due fatti rimangono perfettamente estrinseci, correlati solo dal processo che li avvicina. Non vi è una relazione intrinseca, ma solo un rapporto estrinseco, l'« appartenenza » ad una tradizione.

L'ermeneutica non sembra offrire il minimo spazio a quel residuo di *preambulum fidei* che era il concetto di verità, rimasto ancora sia nello storicismo hegeliano sia nel materialismo marxiano sia nell'ateismo nicciano.

---

(6) G. Gadamer — *Metodo e verità* — trad. it., Milano 1972, p. 522.

(7) ib., p. 529.

(8) ib., p. 558.

La soggettività non rimane più qui in alcuna forma, sicché il reale non è più vero, ma solo fatto, o processo di fatti, mai però noetizzabile e trascendibile. Tutti i concetti-chiave per la teologia (essere, infinito, universale, persona ecc.) sono respinti puntualmente ed interamente assieme al concetto di verità.

Ma alcuni teologi, tra cui il Molari, usano l'ermeneutica gadameriana quale forma della presente situazione culturale, e quindi come condizione dell'intelligibilità storica della parola. Vi è qui un perfetto circolo vizioso: da un lato l'uomo appare come storico *secundum totum se ipsum,* e quindi come un insieme di monadi frammentarie come gli istanti del tempo, dall'altro si riconosce come espressione del frammento di tempo in cui siamo inclusi una filosofia che assume come principio la storicità totale di ogni principio. Si assume così come postulato il principio che la teologia sia misurata *secundum totam se ipsam* dalla storia, poi si indica come testimone del proprio tempo una filosofia che asserisce la radicale finitezza dell'esperienza storica. Una perfetta unità di forma e di contenuto, nel senso indicato dalle espressioni della relazione Molari prima citate.

Non sembra tuttavia possibile una teologia che includa il concetto di vero in quello di bello e lo interpreti come gioco. Ma la via usata per cercare di uscire dall'insostenibilità dello storicismo integrale come chiave di comprensione della teologia conduce ad un ostacolo ancor più grave.

Vi è infatti la possibilità di isolare l'eone della storicità sotto il segno del negativo, postulando una libertà dalla storia che si situi come contraddizione ad essa: non metastoria, ma, in certo modo, antistoria. Il rapporto tra l'eone della storia e quello segnato dalla negatività rispetto ad essa si dà nella forma della reciproca contraddizione. La coesistenza contraddittoria non può essere più colta in chiave intellettuale, ma soltanto in chiave volontaristica. Nascono così le teologie del futuro, come, ad es., la teologia della speranza.

Per Moltmann la rivelazione è la manifestazione dell'escatologia, tuttavia tale manifestazione non è di qualcosa che possa essere positivamente riconosciuto: è piuttosto di qualcosa la cui specificità sta proprio nel non poter essere positivamente riconosciuto. Il momento conoscitivo, inteso appunto come verità *(adaequatio rei et intellectus),* è negato. E' invece il contrario della verità, l'*inadaequatio rei et intellectus,* ad esprimere la presenza dell'escatologico rispetto allo storico. In concreto, l'escatologico appare come la negazione in senso dialettico dello storico.

Porre l'escatologico come la negatività dello storico è tuttavia soggiacere al postulato gadameriano della finitezza dell'esperienza storica. La negatività del futuro escatologico rispetto alla storia in atto non implica alcuna infinità o trascendenza, è semplicemente la negazione dello storico. La teologia del futuro è una dialettica troncata, e perciò inesprimibile in chiave razionale.

Ma la negatività della realtà presente, nella sua totalità, non è una tesi ben nota alla storia della teologia? Non era questa l'interpretazione che della relazione escatologia-storia dava l'antico gnosticismo?

Non è un caso che alla base della teologia della speranza vi sia una lettura neo-marcionita della Bibbia, come quella offerta da E. Bloch in *Ateismo nel cristianesimo.* Si ha qui l'uso diretto della Bibbia quale libro sacro per fondare il regno dell'uomo, signore di un nuovo eone che abroga il tempo di Dio: abbiamo, in breve, l'uso ateo della Sacra Scrittura.

La Bibbia rivela per Bloch delle nuove profondità, è come l'apertura su un mondo nuovo, su possibilità ancora non nate. Come l'ateismo, anche la rivoluzione si fonda sulla rivelazione. Il Bloch fonda la speranza su una cesura radicale del futuro con il presente e con il reale, includendo inevitabilmente nel reale anche il razionale.

Bloch ha scelto il mondo del simbolo (a lui non credente la Bibbia non può configurarsi che quale sorgente di simboli) come ultima fondazione della possibilità (e della necessità) della rivoluzione, dopo il fallimento del materialismo scientifico. La ragione non fonda la rivoluzione e la rivoluzione può trovare fondamento solo in una scienza segreta di cui non la ragione, ma il simbolo è custode. La mediazione verso il simbolo non è razionale, è una gnosi cifrata che ha radici volontaristiche e che appunto costituisce il principio « speranza ».

La teologia è uscita, apparentemente, dalla cattiva totalità dello storicismo, ma a prezzo di accettare la tesi della negatività del finito, cioè la cattiva metafisica dello gnosticismo. La *prolepsis* escatologica assume nel quadro delle teologie del futuro la medesima figura delle particelle pneumatiche dell'eone Sofia nel quadro della gnosi valentiniana. Possiamo cogliere questi facsimili delle avventure di Sofia anche nella relazione Molari. Le esperienze salvifiche non possono essere connotate con criteri esaurienti perché « rimandano al futuro ».

« La nuova criteriologia teologica, quella della prassi, ha spostato l'interesse del teologo impegnato a decifrare il proprio presente dal passato al futuro » (9).

L'esperienza del futuro è storicamente non nominabile, perché negazione rispetto alla storia in atto. La presenza storica del futuro nello storico non è altro che il segno negativo posto allo storico come totalità del finito (e visto dunque come cattiva totalità). La secolarizzazione è un aspetto necessario della teologia del futuro. Diremo che sta ad essa come negli antichi manuali la teodicea sta alla metafisica. Dio nel quadro della teologia del futuro non può non essere ridotto al segno stesso della negatività del finito: quindi non più noto come eterno, ma solo come negazione immanente e segno alternativo, rigorosamente indeterminabile. Anche in questo appare il richiamo gnostico: la contrapposizione tra il demiurgo signore del creato e del presente e il Padre escatologico.

Le affinità con lo gnosticismo non possono essere spinte troppo oltre, perché l'antico gnosticismo è in realtà meno radicale: il suo principio è la negatività della materia, non la negatività della finitezza. Perciò l'antico gnosticismo poteva mantenere la realtà di un mondo divino, perché manteneva la tesi della bontà dell'immateriale e quindi l'idea di una « buona finitezza ». Ma nelle teologie del futuro è tutto il reale che cade sotto il segno del negativo, sicché non è più possibile in alcun modo un discorso su una realtà divina. Tutto il reale è colpito dal segno della negatività e non può essere trasposto in chiave positiva. Al tempo stesso Dio è ridotto al carattere di negatività pura, e quindi immanente, funzione negativa-alternativa

(9) Molari, op. cit., p. 44.

rispetto alla totalità della finitezza. Affermare la negatività del finito è ridurre Dio ad essere questa negatività e soltanto essa.

Ciò vuol dire che le teologie del futuro esprimono un concetto dialettico di Nulla che chiamano Dio.

Così l'evasione dalla totalità storicista ed immanentista, che le teologie del futuro avevano tentato, risulta apparente.

La verità è un concetto fondante della possibilità stessa della teologia. Non vi è verità se non si dà una dimensione sopratemporale, sia nel soggetto conoscente sia nella realtà. Se l'essere è frantumato nel tempo secondo tutto se stesso, non è possibile la conoscenza. Il riconoscimento della dimensione sopratemporale del reale e del soggetto è il *proprio* della metafisica e del filosofare che la suppone. In questo senso la metafisica offre il fondamento della razionalità e del linguaggio alla teologia, anche se la virtualità della teologia non si misura su quella della metafisica, ma su quella della Rivelazione.

La verità della Chiesa è dunque, in primo luogo, *quoad nos,* la stessa della verità di tutte le realtà, e si fonda sulla verità dell'ente, cioè sulla sua dimensione metatemporale. E' perché esiste la metatemporalità radicale dell'ente che è possibile un logos del divenire, ossia che un processo appaia come avente un'unità ed un significato rispetto ad un'identità che lo fonda, e ad un fine che lo compie.

GIANNI BAGET-BOZZO

LA FEDE ED IL SUO LINGUAGGIO

1. LE RAGIONI DI QUESTO SAGGIO CRITICO

Nell'accingermi ad un esame critico, un po' meticoloso e purtroppo abbastanza polemico, di un recente libro di Carlo Molari, « La fede e il suo linguaggio » (Cittadella, 1972), credo sia doveroso spiegare brevemente le ragioni di questa fatica: il libro non è rivolto al grande pubblico, ed infatti è noto ad un piccolo insieme di studiosi; le tesi in esso contenute, poi, si inseriscono in un movimento di pensiero che peraltro interessa solo una ristretta minoranza di teologi ed è intravisto solo in lontananza, a sommi capi, con lineamenti confusi e ammorbiditi dagli stessi professori di Seminario. Infine, che senso ha accanirsi contro un testo per rilevarne le contraddizioni e le ambiguità? A qual fine accendere una polemica aspra — perché aspra, alla fine, nonostante le intenzioni, deve diventare — su opinioni teologico-filosofiche che provocano sì una tempesta, ma una tempesta che riguarda soltanto un secchio d'acqua, mentre il resto, il grosso del Popolo di Dio, dei sacerdoti, della gerarchia prosegue la sua vecchia strada e preferisce anzi lasciare spazio ad uno sfogo igienico delle istanze « progressiste », nell'attesa che i tempi maturino e sia possibile una mediazione, un accordo sommario, che riconcilî tutti?

Le ragioni sono due. La prima è per rispetto dell'Autore, mons. C. Molari, la cui vivacità di pensiero, il cui entusiasmo, la cui buona fede meritano che gli sia dato ascolto in modo attivo, suscitando delle obiezioni, spronando ad un approfondimento nella ricerca comune della verità e del volto autentico della Fede che ci affratella. La seconda è per riguardo al più vasto contesto dei *teologi italiani,* i quali, nel loro recente *Congresso,* hanno mostrato di accettare e di gradire le tesi del Molari, pur prendendo, subito dopo, prudenti distanze dalle conseguenze in esse implicite, come se il confronto delle idee in teologia potesse essere gestito in conformità ad un tatticismo politico ritmato su « destra », « centro », « sinistra », dove i compromessi e gli equilibri avanzati hanno generalmente la meglio.

Questa semplificazione tattico-politica applicata alla fede di Cristo è inaccettabile, perché le proposte teologiche, quelle « buone » come quelle « cattive », quando si incontrano fra loro nella storia, non si mescolano come frammenti di una zuppa, ma si fecondano e si sviluppano analogamente alle leggi della materia viva, le leggi di Mendel. Ogni compromesso che occulti i risvolti troppo arditi, contemperando il vecchio e il nuovo, è destinato a cancellarsi, perché fra le idee vi son quelle che

hanno *caratteri dominanti* (ma non per questo sono le migliori), e quelle che hanno *caratteri recessivi* (ma non per questo sono sorpassate); nel tempo i compromessi sono rinnegati dagli stessi che li hanno proposti, e solo le « idee dominanti » l'hanno vinta (del resto le « idee dominanti », come dice Marx, sono le « idee delle classi dominanti », ovvero delle maggioranze che, in una certa società, detengono il potere; quindi proprio l'ascolto del marxismo avrebbe dovuto abituare i teologi dediti all'ascolto dei « segni dei tempi » a diffidare energicamente delle « idee dominanti »).

La conseguenza è che la strategia del dialogo intesa come la tecnica di stiracchiare l'accordo nel segno del pluralismo, mozzando le punte « estremiste », è una strategia ingannevole quando è in gioco l'immagine della fede; la neutralità, furba o disarmata che sia, nelle mediazioni non esiste. I « punti fermi » sui quali si acquietano i teologi « moderati » (che amano essere sempre in maggioranza), saltano a uno a uno come i bulloni di una struttura che crolla; le trattative accomodanti in favore della prudenza e del progresso hanno sempre meno spazio, poiché i « germi appena percettibili » accolti inizialmente negli impasti equilibrati dei compromessi si sviluppano e si trasformano e alla fine riempiono del loro colore eversivo tutte le soluzioni intermedie portandole alla loro meta esasperata.

E' verso questa meta che i teologi moderati, aperti al dialogo nella saldezza della Fede, debbono guardare, per non rimarne travolti, e per non nascondersi dietro un dito. In altri termini, si pone, mi pare, la domanda: quale è il volto della fede cristiana che sta maturando dall' attuale travaglio ecclesiale e teologico? Sino a qualche anno fa era molto difficile fare previsioni e ci si poteva affidare ad una generica speranza. Ma ormai non più. Sul piano pratico dell'esperienza ecclesiale la cosa è più agevole: molti « profeti » hanno ormai non solo parlato, ma anche dato i loro frutti, nelle comunità di base, nel coinvolgimento politico con il potere culturale. Una diagnosi ci porterebbe lontano; qualcosa avevo già cercato di dire in precedenti articoli (1); rimanderò ad essi. Sul piano delle speculazioni teologiche, invece, la previsione sarebbe più complicata, poiché tutti i principali protagonisti giocano a dire e a non dire, a interrompere le argomentazioni a metà, a rifugiarsi spesso nel lirismo di formulazioni che conservano esteriormente il linguaggio domestico della Fede. Sarebbe, dico, più complicata se non vi fossero belle figure morali di teologi « progressisti », sicuri nelle loro idee, alteri, coraggiosi, come Carlo Molari.

Il suo libro è prezioso perché descrive senza reticenze tutto l'itinerario di un discorso che i suoi colleghi, generalmente, evocano appena, pronti alla ritirata; in lui i « germi » si sono sviluppati, le idee di cui essi erano portatori sono diventate *dominanti;* finalmente si può vedere in faccia una proposta nuova per la fede cristiana e prendere posizione. Io prenderò posizione affermando tre cose:

1) che è una proposta incoerente sul piano logico e filosofico;

---

(1) E. Benvenuto: « La fine del post-concilio » - Renovatio 3, 1972; Id.: « Ex-cristiani per il socialismo » - Renovatio 4, 1973.

2) che è una proposta incomunicabile all'« uomo contemporaneo » in funzione del quale pure è stata forgiata;

3) che solo se rimane incoerente e antiquata può conservare qualche parentela con il Cristianesimo, mentre, se resa rigorosa, diventa propriamente il paradigma di ogni negazione della religione in generale e del Cristianesimo in particolare.

La durezza di questo giudizio non implica affatto una polemica personale con l'Autore al quale sono grato e per il quale conservo grande stima. Ma è proprio questa anticipazione che egli ci dà del fermento di idee oggi presente in teologia il miglior modo per far maturare la crisi e quindi dominarla.

I geologi ce lo insegnano: una frana la si domina solo accelerandola. Non v'è nulla di peggio di una crisi latente, equivoca, paralizzante, che dia l'impressione di essere interminabile e strutturale. Il Molari ci mostra una grande cosa: che la strada da lui percorsa ha un termine, non è indefinita; come la strada di chi esce dalla chiesa; che cosa potrà ancora dirci il Molari tra quattro, tra otto, tra venti anni? A meno di una ulteriore « conversione », tutto quello che « poteva » dire egli lo ha detto, giungendo alla terribile alternativa: 1) rimanere « cristiano » accettando di essere incoerente e quindi culturalmente insignificante; 2) optare per la logica e uscire dal Cristianesimo.

A questo punto è doveroso che io dia una breve sintesi delle principali tesi raccolte nel libro, riassumendole con tutta la buona volontà di chiarezza e di obiettività che può corrispondere alla misura con cui le ho capite.

2. BREVE ANALISI DELLA PROPOSTA DEL MOLARI

2. 1. *L'esigenza di ripensare in modo nuovo le formule teologiche*

Credo che non si possa intendere il significato dei saggi raccolti nel libro senza riferirsi ad alcune fugaci confessioni personali dell'Autore. Il suo itinerario innovativo parte infatti dall'« esperienza stimolante fino all'esaltazione » (p. 6) dei lavori conciliari ai quali egli ha valevolmente partecipato. « Il dopoconcilio favorì la veloce maturazione di germi prima appena percettibili » e, nella trasformazione dei rapporti col mondo, « i teologi furono costretti a ripensare in modo nuovo le loro formule ». Ecco, per la prima volta, introdotti i personaggi fondamentali del discorso proposto dal Molari: le « formule »; come vedremo, alle formule l'Autore attribuisce una grande importanza nel bene e nel male, ne fa il veicolo del mistero e il compimento della sua kenosi. Appunto nel periodo postconciliare apparve ai teologi che « formule quotidiane diventavano luoghi comuni, parole ricche di passato non riuscivano a trasmettere nessun messaggio. Molti avevano spesso l'impressione di perdere ogni aggancio di sicurezza (...). Altri scoprirono l'ebbrezza dell'invenzione e subirono il fascino della profezia » (p. 6).

In questo clima maturano le riflessioni del Nostro. Il confronto con la realtà moderna lo ha ormai convinto « che il nostro linguaggio teologico, come quello liturgico ed ecclesiastico in genere, non è accettabile per l'uomo medio della nostra società » (p. 13). Questa convinzione lar-

gamente diffusa obbliga evidentemente ad uno sforzo di riformulazione della Fede utilizzando la distinzione accolta dal Vaticano II (Gaudium et Spes, 62) tra il deposito o le verità della Fede e il modo con cui esse vengono enunciate « rimanendo pur sempre lo stesso il significato e il senso profondo ».

Ma qui sta il punto: il significato di una formula è legato a tutti gli elementi di un sistema culturale; « quando cambia il valore semantico anche di uno solo, tutti gli altri ne subiscono una proporzionata ripercussione » (p. 21). Ciò implica che per intendere il significato globale delle formule teologiche non è sufficiente solo analizzare « i contenuti ideali e i rapporti esistenti all'interno del sistema di fede », ma si deve guardare « al quadro più generale della cultura e alle esperienze storiche da cui essa trae le sue categorie espressive » (p. 22). Quindi per ardire ad una traduzione corretta delle formule occorre sperare di pervenire « alla esperienza vitale che soggiace alle parole, in modo da richiamarsi alle analoghe esperienze vitali vissute nella lingua che oggi viene usata e nella quale si vuole tradurre le formule antiche » (p. 25). Si tratta in sostanza di determinare « quale sia la componente profonda di ogni cultura. la sua anima interiore, il suo orizzonte » (p. 28).

Per quanto riguarda il nostro tempo, il Molari si impegna dunque a ricercare i tratti profondi del nostro universo culturale nelle scienze della natura (v'è però un semplice accenno), nella impostazione antropologica del sapere, negli stimoli della linguistica e della filosofia contemporanea. E' proprio questo esteso contesto culturale ad offrire « un valore semantico ad ogni nostro discorso, come del resto è al suo interno che si attuano tutte le nostre esperienze vitali » (p. 34). Di qui si deve partire per dare una risposta alla domanda fondamentale: « hanno un senso le formule di fede e a quale condizione? » (p. 123).

Questo è il vecchio problema del « criterio di significanza » agitato dal neo-positivismo e dalla filosofia analitica; i suoi lati oscuri, contraddittori e dialettici emergenti dalla riflessione più recente non sono considerati però dal Molari, il quale sembra accettare il pregiudizio comune per cui l'esperienza empirica definisce i confini del « senso » e del « non senso », tant'è vero che, parlando dei teologi anglosassoni, egli ritiene che « l'analisi linguistica li abbia *costretti* a far restare sulla terra e nella storia ogni riflessione teologica » (p. 38). In altri termini, l'A. attribuisce un valore primordiale, assoluto, ai presupposti che sorreggono un certo universo culturale: le proposte della fede non possono interferire con essi, non possono metterli in crisi, ma vi si debbono soltanto adeguare. La cosa non è, poi, del tutto chiara, poiché da un lato il Molari sembra negare che il « doveroso » adeguamento ai « presupposti fondamentali della cultura moderna » e la rinuncia ad ogni « preteso criterio aprioristico (...) sia biblico che magisteriale » si debbano tradurre nell'accettazione passiva di « tutti i condizionamenti della cultura » in cui il teologo si muove (p. 114), dall'altro però ammette che il « futuro » aperto dalle scienze e dagli schemi culturali moderni deve essere « la verifica del nostro dialogo con il passato ». Ad esempio, egli ritiene che alla luce delle « previsioni dei sociologi sulle condizioni della vita futura, molte norme etiche correnti (sulla sessualità, sulla contraccezione, sul matrimonio) sollecitano revisioni e appaiono relative » (pp. 78-79).

2. 2. *I tre significati di una formula*

A questo punto il problema di partenza, quello cioè della distinzione, affermata dal Concilio, tra deposito della fede e sua formulazione, esige un opportuno approfondimento. A tal fine il Molari considera nuovamente il suo personaggio preferito di discorso, la formula teologica, per separarne tre significati: il primo è il *significato verbale,* che emerge in modo ovvio, avendo eventualmente a disposizione un dizionario; il secondo è il *significato globale,* « che è il senso completo di una formula nel contesto culturale di un determinato tempo » (è, ad esempio, quel che « intendeva dire » l'Autore sacro, o il Magistero in una definizione dogmatica); il terzo è il *significato profondo,* « che comprende gli aspetti di verità non espressi e non ancora esprimibili per la mancanza di adeguati strumenti culturali. Il significato profondo sarà il significato globale domani, quando le novità della vita e della cultura renderanno possibile lo sviluppo della verità » (p. 40).

Sulla pista segnata da questa triplice separazione dei significati, il Molari è ora in grado di chiarire in che senso si debba intendere la distinzione conciliare tra deposito e formulazione: quel significato che deve rimanere « pur sempre lo stesso » al variare dei rivestimenti linguistici è appunto il *significato profondo,* il significato, cioè, che, oscuro allo stesso Autore sacro e al Magistero, rimane misteriosamente racchiuso nelle « formule teologiche » per emergere di tempo in tempo evocato dalle sollecitazioni culturali e dalle esperienze vitali che in una certa epoca si impongono. Va ribadito che tale *significato profondo* non è neppure il « senso originario », cioè quello inteso dai primi formulatori. « Essi infatti, situati in una particolare prospettiva storica, dalla quale era impossibile emergere, non potevano cogliere il nucleo (ossia il significato profondo) se non dal loro punto di vista. Potevano solo formulare il nucleo, e quindi velarlo usando gli strumenti della loro cultura; i tesori della verità, che sfuggivano alla loro sensibilità culturale, potevano essere recuperati solo liberando il senso originario dal suo rivestimento » (p. 52).

Il *significato profondo* è invece sempre imminente e mai raggiunto perfettamente; « è l'orizzonte della fede sempre presente e mai definitivamente chiuso » (p. 52).

2. 3. *La teoria della kenosi e della glorificazione della Parola*

Questa impostazione deriva da precisi presupposti teologici. La partenza appare a tutta prima ben fondata sulla dottrina comune della Chiesa; successivamente vedremo in che modo tale dottrina sia intesa e riformulata dall'Autore. Inizialmente, dunque, il Molari ricorda che « nella storia esiste una Parola divina che può essere colta ed espressa. Dio si è rivelato per mezzo di "eventi e parole intimamente connessi in modo che le opere compiute da Dio nella storia della salvezza manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto" (Dei Verbum, 2). Tale rivelazione ha avuto la sua pienezza negli avvenimenti della vita di Cristo, il quale "con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e la sua risurrezione

di tra i morti, e infine con l'invio dello Spirito Santo, compie e completa la rivelazione" (Dei Verbum, 4) » (p. 42).

Ecco però in che modo questi concetti familiari si trasformano nel costrutto teoretico del Nostro. « La Parola deve ancora venire »; e « viene ascoltata nella Chiesa in attesa di una novità che è sempre imminente. E' la legge dell'incarnazione: si è realizzata in una kenosi e si sviluppa nella glorificazione. Il momento della kenosi viene ripercorso ogni volta che la Parola si riveste delle umili forme delle culture umane ». Più precisamente, dice il Molari, « la kenosi ha due momenti riduttivi: l'avvenimento e il racconto. L'avvenimento rappresenta la prima riduzione della Parola che diventa azione nella storia ». Tra gli avvenimenti che « kenotizzano » la Parola, rientra come culmine l'Incarnazione « che è il divenire carne della Parola stessa ». E la kenosi ha il suo vertice nella morte di Cristo, che è la scomparsa storica della manifestazione umana della Parola. « La seconda riduzione della Parola di Dio si ha nel "racconto" degli avvenimenti. La ricchezza della vita e della riconciliazione viene ulteriormente ridotta nel passaggio dalla storia alla narrazione » (p. 44).

E' questo il momento delle formule teologiche, il più basso, dove l'involucro copre del tutto la Parola. Ma a questo processo discensivo corrisponde, come si conviene in ogni sistema filosofico che si rispetti, un processo ascensivo, anch'esso ritmato simmetricamente su due passi: « il primo è quello dell'interpretazione, cioè del passaggio dalla formula all'avvenimento »; il secondo è quello della glorificazione, cioè del « passaggio dall'avvenimento, così ricostruito e vissuto, al mistero che esso riflette. E' il superamento della formula narrativa e degli schemi storico-culturali che hanno rivestito l'avvenimento nel suo stesso divenire, per cogliere il mistero. In questa operazione interviene ancora la parola umana nel suo aspetto di inventività. Usando strumenti espressivi nuovi si riesce a " far esplodere " l'avvenimento antico e a metterne in luce i filoni nascosti » (p. 44). In breve si può concludere: « La Parola è stata tradita in parte nel momento in cui è stata tradotta negli avvenimenti e più ancora quando l'avvenimento è stato raccontato. La Chiesa deve riparare continuamente questo tradimento necessario della Parola, perché con il tempo si rivesta nuovamente di gloria » (pp. 45-46).

Ho creduto doveroso soffermarmi su questo punto del discorso proposto dal Molari perché qui v'è un po' tutto: v'è indubbiamente il suo fascino e v'è, temo, anche la sua fragilità. Ma vediamone ora le conseguenze. Se l'avvenimento (ad esempio, la vita di Cristo) e il racconto (cioè la Scrittura) appartengono al tradimento della Parola, allora è evidente che il superamento delle formule del passato è il miglior attuarsi della glorificazione: « la formula del passato, nel momento in cui viene superata, ritrova una sua nuova vitalità, diventa una misura ermeneutica, un reagente semantico per la comprensione di quella nuova » (p. 56). Ciò vuol dire che il *significato globale* di una formula (e più in generale, della Scrittura) direttamente allusivo all'avvenimento è subordinato e strumentale alla scoperta sempre nuova e imprevedibile del *significato profondo* che affonda nel mistero, e che, in più, la sua utilità si esplica nel momento in cui viene superato; quel che permane in questo processo di rinnegamento è l'esile ombra della *formula* antica, che « spo-

gliata del suo rivestimento storico, svela pienamente la sua ricchezza interiore » (p. 56).

Torniamo un'altra volta al problema di partenza, alla distinzione tra sostanza della rivelazione e suo rivestimento. Nell'impostazione del Molari la questione può essere risolta in breve così: la sostanza o il nucleo è il mistero che vien continuamente tradito dagli avvenimenti che lo esprimono e dalle parole che lo descrivono. E' dunque il mistero che gli strumenti culturali umani tentano di adombrare, ma, come Tantalo, vedono ritrarsi perennemente nella dimensione dell'« imminente », cioè di un futuro che non diventerà mai presente (p. 52).

2. 4. *Che cos'è un autentico atto di fede?*

Ma allora se gli stessi avvenimenti di cui sono intessute la storia della salvezza e la Sacra Scrittura che ce li ha tramandati, sono un ricoprimento del nucleo inattingibile della Fede e dovrebbero essere idealmente spogliati della loro storicità, di ogni loro connotato umano, come si potrà mai decidere se una formula teologica (perché sempre alle formule è rivolta l'attenzione dell'Autore) è « buona »?

« Una formula teologica è buona — risponde il Molari — quando permette un autentico atto di fede, il quale non si riferisce all'enunciato, ma alla realtà (2). In termini linguistici si potrebbe dire che una formula è esatta quando usa bene gli strumenti espressivi di cui si serve » (p. 52). A parte i grossi dubbi che un simile criterio solleva sul piano epistemologico (vi torneremo nei paragrafi seguenti), emerge ora impellente la domanda di base: che significa « autentico atto di fede »? e poi « di fede » in che? La risposta appare diversamente sfumata: ora sembra intesa come la fede nel mistero che « nella sua trascendenza non è formulabile integralmente con parole umane » (p. 88); ora invece sembra intesa come « accettazione radicale della vita » (p. 206). Questa seconda interpretazione è più sviluppata dal Molari, il quale vi fonda tutta una coerente lettura dei rapporti tra fede e religione. « L'atteggiamento di fede è essenziale all'uomo e corrisponde all'accettazione della vita » (p. 204). « Ogni forma di accettazione radicale della vita è un atto di fede che, portato fino in fondo, si rivela come aspetto fondamentale della fede in Dio. In questo senso l'unica forma di ateismo sarebbe il ripudio radicale della vita o meglio ancora la totale indifferenza di fronte all'esistenza e ai suoi valori » (p. 206).

In questa accettazione della vita sta l'autentico atto di fede che è promosso dalle formule teologiche mediante le loro parole arcane e sempre superate; in essa consiste il mistero permanente che è velato e adombrato dagli avvenimenti della storia sacra e della Scrittura. Del resto tali avvenimenti e tali racconti non hanno prerogative particolari rispetto ad altri miti, ed altre religioni, ed altre convinzioni teologiche. « Le diversificazioni delle varie fedi religiose nascono dalle diverse esperienze storiche ». « Nel suo lungo cammino l'umanità ha fatto numerose esperienze decisive che hanno dimostrato i valori fondamentali dell'esistenza. L'ac-

(2) Qui l'A. intende richiamarsi a S. Tommaso (S. Th. 2a, 2ae, q. 1, art. 2 ad 2); vedremo in seguito se tale richiamo è giustificato.

cettazione o meno di tali esperienze qualifica diversamente la fede degli uomini e quindi le varie religioni » (p. 207).

Quindi, mi sembra di capire, non v'è poi gran differenza tra Baal e Yahvé, tra il Dio di Abramo e Moloch e Huitzilopotli: non è infatti rilevante, nella concezione del Molari, la verità di Dio che si è rivelato in modo unico e definitivo in Cristo, poiché tutto si riduce ad una questione di opportunità e di efficacia completamente qualificata dalle situazioni storiche contingenti che possono aver determinato questa o quella religione. Certo « se vogliamo parlare dal nostro punto di vista » (p. 212), potremo anche riferirci a Cristo; ma solo se erroneamente identificassimo la fede con la religione, potremmo distinguere i credenti dai non credenti (p. 206). Se invece ci rendiamo conto che chiunque « accetta la vita, che è un dono di Dio, anche se non ne è cosciente, compie già un atto di fede », tensionalmente aperto all'accettazione della storia, e chiunque « crede nella storia, dove emerse l'azione progressiva della salvezza, compie un atto di fede nell'amore di Dio » e quindi in Cristo (p. 209), allora non possiamo più presumere di essere portatori di una verità specifica che salva. Infatti la fede « non consiste nell'accettazione di una verità storica, ma nella fiducia in Dio che si rivela e salva »; indubbiamente, per il Molari, deve trattarsi della fiducia in una possibilità astratta e generica, svincolata dalla realtà storica della Salvezza, qualcosa che non rappresenta l' irruzione di Dio nella storia, ma piuttosto esprime e segna per sempre la radicale finitudine, l'imperfezione dell'uomo, la sua impotenza di fronte alla Verità. « Credere, in definitiva, significa accettare la temporalità dell'uomo e l'imperfezione del suo conoscere, riconoscere la trascendenza di Dio e adorare il suo mistero. Difendere la fede non coincide con l'accanito impegno di salvare le formule, ma piuttosto con la volontà ogni giorno rinnovata di accostarsi alla luce che ci sovrasta, con l'umiltà di chi si è scoperto irrimediabilmente povero » (p. 184).

Qui il richiamo a Dio, alla sua trascendenza, al suo mistero non deve creare malintesi: come abbiamo visto, credere in Dio significa credere nei valori della vita; la trascendenza e il mistero, poi, sono l'espressione della perenne insoddisfazione dell'uomo per i risultati storicamente conseguiti, sono l'intima fibra di quello stato di « continua tensione » che per il Molari caratterizza la « vera esperienza religiosa » (p. 221).

Quindi la fede della quale il Cristiano è testimone, si dilegua in un orizzonte molto esteso: in esso si può inserire, credo, qualunque filosofia, qualunque confessione religiosa. Il « nucleo » o il « significato profondo » della fede che il Concilio Vaticano II definiva invariabile e intangibile, nella prospettiva del Molari perde i suoi connotati: può esser attribuito tanto alle parole del Vangelo quanto alle Sure del Corano, tanto alla Provvidenza cristiana quanto alla dialettica storica del Marxismo, tanto a S. Tommaso quanto a Sartre, il quale anzi, per il Nostro, ha colto molto bene il senso dell'esperienza religiosa come « desiderio di essere Dio » (p. 222).

2. 5. *Il problema dello specifico cristiano*

Di quale messaggio specifico, dunque, è portatore il cristiano? La risposta del Molari è molto esplicita, e in sostanza si può riassumere così: *di nessuno.*

Infatti, per l'Autore, è impossibile « indicare in modo definitivo ciò che è originale del messaggio cristiano perché, se è valido e se è efficace per ogni uomo, necessariamente deve diventare patrimonio comune dell' umanità, non può essere più solo cristiano ma universale » (p. 186).

La cosa, si badi, non può essere intesa nel senso abituale che le verità cristiane raccolte nella Scrittura debbano essere portate a tutti gli uomini; infatti, il Molari guarda alle parole della Scrittura come a dei « sogni », i quali non sono interpretabili in modo oggettivo né sono accantonabili come semplici giochi di fantasia, ma riflettono qualche cosa dell' esistenza secondo una chiave oscura, non decifrata, disponibile alle più svariate manomissioni (p. 187). Il nucleo del messaggio cristiano non è costituito dai « sogni », ma da quella loro interpretazione che in un certo tempo e in una certa società è accettata da tutti gli uomini, cristiani e non.

Quindi « ciò che, in un determinato periodo, è originale o specifico del Cristianesimo, non deve restare tale; ciò che in un determinato periodo è affermato solo dai cristiani, deve diventare convinzione comune di tutti gli uomini e quindi non deve essere più specifico del Cristianesimo » (p. 193). Credo che si possa dire anche così: la pienezza della evangelizzazione non consiste nel comunicare a tutti gli uomini le verità cristiane, ma nel *de-cristianizzare* le verità di cui il cristiano è inizialmente il portatore. Infatti, dice il Molari, « anche se per caso oggi non si trovasse nulla di specifico nell'annuncio cristiano, (...) se questo è avvenuto, è proprio perché il Cristianesimo è stato se stesso » (p. 193). Certo è che, a questo punto, la conservazione dell'etichetta « cristiano », quando « non troviamo più nessuna formula con cui identificarci » (p. 194), rimane una semplice curiosità storica: qualcosa di simile a quello che si usa fare in fisica, quando, per deferenza, si continuano ad attribuire, ad esempio, a Cauchy le equazioni indefinite dell'equilibrio che chiunque, d'altra parte, potrebbe oggi dedurre da sé.

2. 6. *Il ruolo dell'esperienza ecclesiale e sacramentale*

Qualcuno dei lettori potrebbe ritenere che ormai l'itinerario del Molari si concluda nel senso che, per essere coerenti, occorre abbandonare gli impicci ecclesiastici per approdare ad una visione non più specificamente cristiana della realtà, nella ricerca nuova, inestinguibile, di autentiche esperienze vitali. Non è però di questo parere il nostro Autore. Egli infatti avverte che ponendo al centro dell'analisi ermeneutica il mistero, il significato profondo emergenti nell' autentica accettazione delle proprie esperienze esistenziali sarebbe facile l'accusa di soggettivismo e di attualismo. A tale accusa il Molari reagisce con il chiaro riferimento alla realtà ecclesiale e sacramentale.

Il ragionamento è press'a poco il seguente: « L'azione di Dio non si esaurisce nella sola esperienza individuale, ma investe tutta la chiesa. Sarebbe perciò assurdo limitare l'analisi ermeneutica della fede alla sola propria esperienza: è necessario restare in ascolto di tutti gli echi che essa oggi suscita nell'interno della storia della salvezza. E' a questo punto che il discorso diventa *ecclesiale* e quindi sacramentale. (...) E' la chiesa intera che fonda la nostra esperienza e rende possibile la nostra interpre-

tazione. La comprensione di una formula avviene infatti nell'interno dell'azione dello Spirito che ci conduce a tutta la verità e che fonda la chiesa. Per questo l'ermeneutica teologica è di sua natura ecclesiale: suppone l'esperienza di tutta la comunità dei credenti. (...) Il criterio fondamentale di ogni ermeneutica di fede che voglia pervenire oltre la povertà delle formule al mistero, al significato profondo della parola di Dio, è il "vissuto ecclesiale" » (p. 95).

Più precisamente, « il processo glorificativo della Parola avviene in ambito sacramentale, perché solo il sacramento permette la chiusura del circolo ermeneutico che dal presente vissuto perviene al passato e da questo trae luce per comprendere la verità emergente attraverso la vita. (...) Come il processo kenotico si realizza nell'incarnazione, così quello glorificativo si sviluppa nella storia: è il momento della chiesa. (...) La ermeneutica sacramentale consente di "sorprendere" nel pensiero inteso dai primi formulatori una verità insospettata da tutti coloro che hanno usato le formule » (p. 97).

Questo discorso, a dire il vero, non è del tutto chiaro perché alla rassicurante parola « sacramento » l'Autore dà un senso allargato: il sacramento è colto soprattutto come gesto evocativo, simbolico per tutto ciò a cui è tensionalmente proteso (p. 212). E allora il Molari può dire: « in qualsiasi modo si strutturerà la vita di domani, sarà sempre necessario che la fede, in tutte le sue dimensioni, si manifesti e si verifichi in atti concreti, individuali ma soprattutto comunitari ». Tali atti « hanno il valore di memoria e di verifica. Hanno il valore di "memoria" in quanto richiamano le esperienze storiche attraverso le quali vengono giustificate le scelte che si compiono. Se Dio veramente ha risuscitato Cristo perché è stato fedele sino in fondo nell'amore, non è insignificante il ricordo di questo avvenimento » (p. 213).

Se, d'altra parte, ciò che conta nel sacramento è il suo potere simbolico-evocativo, si deve riconoscere che non è più comprensibile la concezione « tradizionale » che limita in numero i sacramenti attribuendoli al Cristo. Molti altri gesti simbolici sono possibili e quelli del passato possono anche perdere rilievo. Infatti, dice il Molari, « è accaduto che i gesti simbolici, gli atti profetici, le parole nuove emergessero fuori dalla struttura religiosa, dagli incontri umani sulle strade della vita. Fu la politica, o la vita sindacale, o l'arte, o il turismo, o altre attività umane a creare i nuovi riti vitali, gli slogans dell'esistenza, le liturgie comunitarie. Anche lo spezzar del pane nelle nostre liturgie asettiche ha perso, per la grande massa, per gli operai, per gli intellettuali, quella carica vitale che aveva in origine e ha conservato per tanto tempo. Il discorso qui dovrebbe ampliarsi e diventare molto più particolareggiato: in ogni caso deve stimolarci alla ricerca di forme nuove della religione » (p. 218).

2. 7. *La missione del Magistero*

Tuttavia, pur nell'ambiguità del riferimento sacramentale, il Molari resta fedele all'aspetto comunitario delle esperienze vitali dalle quali scaturisce il processo ermeneutico. E' proprio il confronto delle diverse esperienze individuali, la loro confluenza nel momento sacramentale che permette di « rintracciare i significati profondi dell'esistenza. Tale confronto

avviene sotto la guida del magistero che ha appunto questo compito di confronto e di esame delle esperienze » (p. 94). « Il criterio di verità è sempre e per tutti il medesimo: la parola di Dio che emerge all'interno della vita ecclesiale per l'azione costante dello Spirito. Per questo il primo compito del magistero è quello dell'ascolto. (...) L'evocazione dei sensi profondi e l'annuncio delle parole non ancora pronunciate richiedono un'autentica fedeltà allo Spirito e una costanza a tutta prova. E' facile da tutte le parti la tentazione di confondere la voce dello Spirito Santo con quella del proprio spirito. E' necessario un continuo confronto fra i vari carismi e una profonda vita di fede per non cedere alla seduzione delle "soluzioni già pronte" e non respingere *a priori* ogni esperienza nuova » (p. 144).

La chiesa, allora, nel pensiero del Molari, diventa una specie di repubblica delle opinioni teologiche, dove esse trovano una sede di scambio e di democratica competizione. I vescovi presiedono a tale confronto evitando sopraffazioni ed emarginando le posizioni « integriste » o intolleranti. « I vescovi come guide nella fede devono essere garanti di questo libero scambio di opinioni e di esperienze, perché facilmente ogni gruppo vorrà imporre la propria esperienza e il proprio punto di vista » (pp. 144-145).

Quando poi, dal dibattito ecclesiale ha fatto (democraticamente) prevalere una certa proposta, il magistero potrà presentarla « autoritativamente » a tutta la chiesa. « Quando attraverso l'esperienza di fede la verità emerge nei suoi reconditi significati all'interno della chiesa, gli apostoli non possono esimersi dal loro compito di proporla alla fede di tutta la comunità, e questa non può respingere la testimonianza apostolica senza tradire la fedeltà allo Spirito che opera all'interno della chiesa » (pp. 148-149).

Con questo accenno al ruolo del magistero ricondotto alla ratifica delle opinioni dominanti e pur misteriosamente rispettato dall'Autore, concludo la breve sintesi del volume, sperando di non aver tradito il senso del discorso, nonostante la non neutralità (legittima) della mia lettura.

Ora tenterò di giustificare con argomenti per quanto possibile scevri da futile polemica i duri giudizi che avevo drasticamente formulato nel primo paragrafo.

3. LA PROPOSTA DEL MOLARI E' INCOERENTE SUL PIANO LOGICO E FILOSOFICO

Il primo insieme di perplessità di fronte all'ampio disegno teoretico del Molari deriva dal fatto che io son convinto di una sua intrinseca incoerenza sul piano logico e filosofico. Articolerò i rilievi critici principali su quattro punti.

3. 1. *E' costretta a rinnegare se stessa*

Chiamerò a testimoniare contro il Molari un solo teologo: appunto Carlo Molari. Il primo a non credere sino in fondo alla sua teoria sulle formule teologiche perennemente insufficienti e insoddisfatte, trasformabili e rinnegabili è proprio il nostro Autore, il quale, per giustificare teolo-

gicamente e filosoficamente il suo costrutto interpretativo, deve ammettere, pur senza dirlo, che esistono numerose proposizioni *esentate* dalla sua trattazione. Consideriamo ad esempio le seguenti affermazioni:

1) « La Parola deve ancora venire. Lo Spirito è stato dato alla chiesa perché insegni ogni cosa » (p. 43).

2) « Se esiste il Bene assoluto, l'amore umano nella sua tensione costante è sensato; altrimenti è illusorio e senza senso » (p. 47).

3) « La verità rivelata (...) è l'offerta della salvezza per l'uomo che cammina verso il suo destino » (p. 50) (3).

4) « L'azione dello Spirito ci conduce a tutta la verità e fonda la chiesa » (p. 95).

5) « La fede consiste nella fiducia in Dio che si rivela e salva » (p. 137).

6) « Il teologo sa che Dio ha parlato ma che la sua parola trascende le formulazioni quotidiane » (p. 58).

Come si collocano queste affermazioni nell'edificio teorico del Molari? Esse, di per sé, dovrebbero esser prese come formule teologiche, e in quanto tali non varrebbero per il loro significato verbale e globale, ma per il mistero che sottendono e ostruiscono con la miseria delle parole umane. Se però venisse meno anche una porzione piccola del loro significato comune non sarebbe più legittimo arguire che un significato profondo esista davvero e sia vitale per gli uomini che vi si accostano. Se le proposizioni 1), 4), 6) non avessero una validità assoluta, scevra da condizionamenti culturali, nonostante la loro immersione nel nostro contesto linguistico che ce le fa comprendere, tutto il discorso sul progettato itinerario « al vero attraverso le sue manifestazioni storiche » (p. 85) diverrebbe una semplice illusione insensata.

Affinché non sia costretto a cancellare dal suo libro ogni parola costruttiva per la Fede, il Molari deve ammettere che tali proposizioni debbono essere *esentate* da tutto quel che egli stesso afferma sulle formule teologiche. E la faccenda non è irrilevante; infatti l'*esenzione* non riguarda solo un vago richiamo al mistero e alla trascendenza, a quell' Ignoto che anche i positivisti potrebbero ammettere senza preoccuparsene, ma riguarda invece la verità stessa della Rivelazione, quella verità che per i cristiani si è tradotta in realtà viva nell'avvenimento del Cristo.

Ma allora, se tutto questo grosso insieme di formulazioni teologiche scappa via dal quadro « omnicomprensivo » proposto dal Molari, che logica c'è, poi, ad accettare una concezione che per giustificarsi deve rinnegarsi?

3. 2. *L'equivoco fondamentale*

Un equivoco sottile serpeggia in tutta la trattazione e sta, credo, alla base delle conclusioni paradossali a cui giunge. L'Autore è giustamente preoccupato di « salvare » il mistero della trascendenza di Dio che nella

(3) Ci sia lecito prescindere, per brevità, dagli oscuri interrogativi posti dalla espressione « il suo destino ».

sua divina semplicità di « veritas prima » « resta umanamente non formulabile » (p. 178): « il profondo della verità e la sua trascendenza, tradotti in termini temporali, diventano il futuro della nostra ricerca, le formule del passato rappresentano momenti decisivi di questo cammino verso il futuro integrale della verità, e noi non possiamo farne a meno » (p. 88).

Tale futuro integrale prende nel discorso del Molari connotati quasi *prometeici,* come fosse una scalata storica, mai conclusa, all'« orizzonte di Dio »: « se la formula è in continuo stato di tensione per liberarsi dai legami limitativi delle strutture culturali e per mostrare la verità profonda, inesprimibile nel contesto culturale originario, l'ermeneutica teologica non può limitarsi al senso inteso dai formulatori originari, ma deve andare oltre per raggiungere l'orizzonte di Dio » (p. 90).

Per dare un fondamento a questa tesi, il Molari si richiama più volte all'espressione di S. Tommaso « actus autem credentis non terminantur ad enuntiabile, sed ad rem », dove, appunto per il Nostro, « è chiaro che la « res » non è il concetto o il contenuto ideale dell'enunciato, ma l' azione di Dio che salva l'uomo e in tal modo si rende visibile nella storia » (p. 87). Orbene, proprio la lettura del testo tomistico ci offre il modo di cogliere il bandolo dell'intricato garbuglio in cui si è inviluppato l'Autore.

S. Tommaso, considerando il problema dell'oggetto della fede, pone il seguente assioma (S. Th. 2, 2.ae, Quaest. I): « Formale fidei objectum est ipsa veritas prima, materiale vero quidquid creditur propter revelationem divinam. Quod ex parte rei quidem simplex est, ex parte credentis vero coniunctum, ab omne falsitate alienum, neque sub sensum neque sub scientiam cadens ». E la distinzione tra oggetto formale e oggetto materiale è illustrata molto chiaramente nell'Art. 1: « Respondeo dicendum, quod cuiuslibet cognoscitivi habitus objectum, duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur, et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti, sicut in scientia Geometriae, materialiter scita sunt conclusiones, formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur ». Pertanto, nella fede, l'aspetto formale, ossia ciò per cui si acconsente all'atto di fede, è nient'altro che la verità prima. Se invece consideriamo « materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia, quae tamen sub assentu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum ».

L'argomento dell'Art. II, citato dal Molari, è: « Utrum objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis ». Qui è in questione il rapporto tra la fede e la visione beatifica. Nella storia è possibile, come dice S. Paolo, solo una conoscenza parziale « per speculum in aenigmate »; nella vita eterna invece « cognoscam sicut et cognitus sum. Sed visio patriae est de incomplexo, cum sit ipsius divinae essentiae: ergo etiam fides viae ». Inoltre, nella esposizione della fede nel Simbolo « non ponuntur enuntiabilia, sed res. Non enim dicitur ibi quod Deus sit omnipotens, sed Credo in Deum omnipotentem ». La conclusione proposta da S. Tommaso è: « cum intellectus humanus, ea quae ex se simplicia sunt, secundum quamdam complexionem cognoscat, objectum fidei, quamquam secundum se incomplexum quoddam sit, ex parte tamen credentis est aliquid complexum enuntiabile ». Riprendendo il ragionamento già svolto nell'art. precedente, S. Tommaso ribadisce che l'oggetto della fede può esser consi-

derato in duplice senso. « Uno modo ex parte ipsius rei creditae et sic objectum fidei est aliquid incomplexum scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo, ex parte credentis: et secundum hoc objectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis, et ideo utrumque vere opinatum fuit apud antiquos et secundum aliquid, utrumque est verum ».

In questo contesto deve essere collocata la formula addotta dal Molari, per poterne cogliere, come si conviene, il *significato globale:* « In Symbolo tanguntur actus credentis, ut ex ipso modo loquendi apparet: actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia ita et in fide ». Mi sembra che ogni parola esplicativa di S. Tommaso sia messa quasi apposta per evitare le conclusioni che ne trae il Molari.

Come è possibile dunque una così marcata divergenza di interpretazione? Io credo che la radice dell'equivoco stia sui termini messi a confronto nel discorso di S. Tommaso e in quello del Molari. Per il primo infatti il problema sta nelle relazioni tra la semplicità assoluta di Dio verità prima che solo nella visione beatifica potrà essere accostata dalla creatura umana, e la fede in Dio che si rivela e salva l'uomo rendendo visibile la sua azione nella storia. Per il secondo invece i termini a confronto sono appunto l'azione di Dio che si rivela e salva l'uomo e il perpetuo tradimento che di questa azione vien fatto nel momento in cui essa si traduce in avvenimenti e in verità umane.

Ora, la distinzione considerata da S. Tommaso è corretta e fondamentale per la comprensione del vero oggetto della Fede; al contrario, la distinzione proposta dal Molari non ha molto senso e, se esaminata attentamente, è anzi intrinsecamente contraddittoria. Infatti è ben vero che la trascendenza inattingibile di Dio non può esser compressa e raccolta dalle umili parole dell'uomo e che ogni sforzo prometeico di questi per accedere, nella storia, all'« orizzonte di Dio » sarebbe votato allo scacco; ma, nella luce della rivelazione, non avrebbe senso affermare che proprio quel che Dio ha rivelato di Sé comunicandolo misteriosamente alle fragili capacità dell'uomo da Lui creato a sua immagine e somiglianza, sia esso stesso occultato e tradito nel momento in cui si realizza, per dono di Dio, nella storia ed innalza l'uomo tutto intero, con le sue miserie e con la sua grandezza, con i suoi limiti e con la luce dell'intelligenza, ad una via di salvezza che ha come termine la visiva contemplazione della divina semplicità.

Dalla parte del credente (« ex parte credentis ») espressioni care al Molari, quali « Parola inespressa », « kenosi della Parola nell'avvenimento e nel racconto », sono contraddizioni in termini: una Parola inesprimibile non è più una Parola, la sua kenosi ne distrugge l'intima essenza, ne cancella la ragione d'essere. E allora non riesce neppure a convogliare una spinta verso il mistero; è niente.

3. 3. *Tradisce il senso dell' Incarnazione*

Tuttavia a me sembra che l'impostazione del Molari sia inaccettabile, ancora, perché tradisce il senso dell'Incarnazione, la quale non si esaurisce nel momento kenotico, ma investe la radicale bontà della natura creata,

la positività degli strumenti umani — l'intelligenza, la cultura, la storia —. L'incarnazione del Verbo conferisce a ciò che è umano non tanto il valore negativo di uno schermo da superare, quanto piuttosto il valore positivo della disponibilità all'ascolto di Dio che si rivela e salva in modo completo e totale nel Cristo (Dei verbum, 4); infatti il Concilio dichiara esplicitamente che le opere compiute da Dio nella storia della salvezza *manifestano* e *rafforzano* la dottrina e le realtà *significate* dalle parole, e le parole *dichiarano* le opere e *chiariscono* il mistero in esse contenuto (Dei verbum, 2). I termini usati sono, come si vede, *« manifestare »*, *« rafforzare »*, *« significare »*, *« dichiarare »*, *« chiarire »*: tutto è veduto in positivo. Come si può parlare, allora, di « stoltezza della formulazione che cambia volto » (p. 87)? Come si può limitare, allora, la storicità di cui è impastata l'umana conoscenza ai « pregiudizi del proprio tempo »? Tutti sanno, certo, che per alcuni epistemologi (si pensi al Popper) il progresso delle conoscenze si attua per successive « falsificazioni », e quella larva di verità che è accessibile allo scienziato appare soltanto come un'ombra nel momento in cui una congettura cozza contro la realtà e si dimostra falsa. Ma costoro sono poi coerenti nella loro immagine del mondo: nulla è più distante dalla loro concezione di una « scienza del pensiero che si accosti progressivamente al vero attraverso le sue manifestazioni storiche » (p. 85). Essi domanderebbero esterrefatti: che significa « manifestazione storica del vero »? Nella terminologia della filosofia linguistica tale espressione è semplicemente un non-senso dovuto ad un « errore di categoria », come se uno dicesse che gli avverbi sono gialli. Già da tempo alcuni celebrati autori anglosassoni si erano accaniti caparbiamente contro proposizioni assai più ragionevoli e dal significato più evidente (4).

Il Molari forse intende valorizzare la necessaria evoluzione delle conoscenze: il progresso del pensiero è certamente una realtà dinamica, non si attua per sovrapposizione di notizie in un catalogo ma per continui rivolgimenti dove tutto deve essere messo in discussione. Tuttavia questa lettura, ormai abbastanza comune, dello sviluppo scientifico non obbliga ad avvilire il lato positivo delle conoscenze acquisite. In altri termini, per salvare la dinamicità non è affatto necessario supporre che ogni proposizione debba nel tempo essere superata o rinnegata. Anzi, la ipotesi che esista, già da sé, un « vero » distinto dalle sue manifestazioni storiche e da queste schermato, riporta ad una concezione molto statica della realtà, come se esistesse un mondo di idee perfetto già bell'e fatto, al quale l'uomo mortale invano cerca di ritornare spogliandosi della sua storicità. In una concezione dinamica, invece, il « vero » si realizza nella misura in cui si manifesta; la storia diventa non il luogo dei « pregiudizi », bensì il luogo dello « svelamento » progressivo del reale, in un itinerario mai concluso, sempre disponibile a nuovi approfondimenti e a nuove aperture. Ma, da questo punto di vista, i passi successivi dello sviluppo non si attuano soltanto nel superamento di quelli precedenti; la crescita conosce una gamma articolata di manifestazioni, alcune caduche,

(4) Cfr., ad es., l'articolo di A. N. Prior contro l'espressione « Dio è bontà infinita » nei « Nuovi saggi di teologia filosofica » - Bologna 1971.

altre durature, altre, ancora, definitive. Non è vero che la provvisorietà sia un connotato ovvio della storicità; non è vero che se i moduli vitali del passato hanno subìto l'influsso dell'ambiente culturale originario, allora per questo non possono sfidare l'usura del tempo (p. 177). Anzi è vero l'opposto: il mistero, la grandezza, il dramma della storia stanno proprio nel fatto che i limiti spaziali e temporali di un certo ambiente culturale aprono alla scoperta di verità che in tanto sono significative, in quanto trascendono quei limiti e segnano le grandi direttrici di continuità sulle quali si abbarbica la novità degli sviluppi successivi. Così ad esempio le leggi della meccanica o i principi dell'analisi infinitesimale, pur essendo maturate in intima connessione con un contesto culturale oggi scomparso quasi del tutto, conservano un senso e un valore indipendenti e fondano ancora oggi la ricerca scientifica. Così i problemi esistenziali agitati dalla tragedia greca parlano ancora oggi un linguaggio vivo per l'uomo moderno fuori da ogni erudizione storiografica. A maggior ragione queste considerazioni si applicano alla realtà dell'Incarnazione: chi potrebbe mettere in dubbio che il contesto culturale in cui l'avvenimento del Cristo si è immerso oggi non ha più lasciato tracce di sé? Ma il mistero dell' irruzione di Dio nella storia sta proprio nel fatto che i limiti di quel contesto non solo non hanno coartato o « ridotto » le parole di vita eterna del Cristo e la sua azione salvifica, bensì anzi sono stati porti a servizio della rivelazione divina contribuendo in modo positivo a « manifestare », a « significare », a « chiarire » il volto umano del Verbo incarnato, il Quale non rinnega ciò che è umano, ma lo assume tutto intero per redimerlo nella luce teandrica della salvezza.

3. 4. *Il riferimento alla chiesa, al sacramento, al magistero è incoerente*

Se dovessi riassumere in una sola proposizione le ragioni del mio dissenso dalle tesi proposte dal Molari, forse sarei costretto, paradossalmente, a dire così: la Fede di cui l'Autore si fa assertore è *troppo poco* rispetto a quel che è richiesto dal « depositum » tradizionale del Cristianesimo, ma è *troppo* rispetto a quel che è richiesto dai presupposti teologico-filosofici formulati dallo stesso Molari.

Sinceramente non riesco a comprendere come egli, al termine del suo cammino teoretico, dopo aver riconosciuto nell' avvenimento salvifico e nelle formule teologiche che lo esprimono le fasi di una kenosi della Parola e di un tradimento, pur necessario, del Mistero, possa ancora riferirsi alla « vita ecclesiale » come al luogo in cui la Parola emerge, o all'« esperienza sacramentale » come al movimento del passaggio « dall'avvenimento al Mistero » (p. 167), o alla « funzione magisteriale » come a una testimonianza autoritativa in qualche modo vincolante (p. 149).

Per quale ragione, mi chiedo, dovrei ritenermi vincolato a un magistero, o dovrei sottopormi alle « asettiche liturgie » in cui si realizza l'esperienza sacramentale, o dovrei infine accettare le strutture istituzionali che configurano storicamente la chiesa, se gli avvenimenti che ne giustificano il valore e le formulazioni dogmatiche che ne definiscono il significato possono essere superati o rinnegati senza troppe preoccupazioni? Non voglio negare, qui, la possibilità che qualcuno scelga di non prestar fede al *significato verbale e globale* delle parole di Gesù quando fonda la sua Chiesa; ma nego che sia coerente con se stesso chi, dopo aver

effettuato tale scelta, accetti poi di realizzare le sue esperienze nell'ambito ecclesiale sotto la guida del Magistero. Non è possibile che costui non si ponga la domanda: perché questa chiesa? A che titolo e in nome di chi il Magistero?

4. LA PROPOSTA DEL MOLARI TRADISCE LE ESIGENZE DEL PENSIERO CONTEMPORANEO

Questo saggio critico sta diventando troppo lungo; debbo accelerare i passi per avviarmi verso la conclusione. Non mi è possibile pertanto approfondire il secondo insieme di perplessità suscitato dalla lettura del libro del Molari: vi accennerò appena, anche perché non si tratta di critiche centrali ma di rilievi collaterali.

In sostanza vorrei dire questo: che la complicata riformulazione della Fede costruita genialmente dall'Autore in funzione dell'« uomo contemporaneo », interlocutore invisibile ma molto ossequiato durante tutto il libro, è invece scarsamente efficace o comprensibile o convincente per la cultura effettiva del nostro tempo. Solo in superficie sono acquisite le richieste del pensiero storico, filosofico, scientifico; in verità sono spesso avallati gli « idoli » più fastidiosi e diffusi; proprio quegli « idoli » che il progresso del pensiero dovrebbe impegnarsi a riconoscere e a smascherare. Per questo la proposta del Molari non può esser considerata autenticamente innovativa, così come non è innovativo ogni movimento che si adagia sulle tendenze in atto predominanti.

Ad esempio, per quanto attiene al tema della « coscienza storica », l'Autore ne valorizza l'aspetto più banale, quello della provvisorietà delle espressioni e delle conoscenze, rese relative al contesto in cui esse sono maturate, ma non trae le conseguenze rivoluzionarie connesse con il riconoscimento che se « ogni conoscenza e ogni espressione involve il soggetto con la sua esperienza e la sua storia » (p. 113), allora anche quella lettura del reale che conduce al concetto di « coscienza storica » non può essere *esentata* da tale coinvolgimento. A guardar bene, l'immagine della relatività e della provvisorietà non deriva dai presupposti gnoseologici che giustificano la « coscienza storica », bensì da una loro indebita assolutizzazione, o *esenzione*. Personalmente io sono molto interessato a questa problematica veramente fondamentale per la comprensione dell'attuale momento culturale e ho cercato di verificare la validità della tesi qui proposta mediante un dettagliato esame della situazione emergente in diverse branche del pensiero scientifico contemporaneo (5). L'esito di tale esame mi sembra giustificare una immagine ben più ricca e articolata dell'evoluzione storica della conoscenza, una immagine che si lascia dietro le spalle il riduzionismo scientifico e l'epoché fenomenologica, per riproporre, in forme nuove, i grossi problemi del pensiero razionale.

Tuttavia, anche di fronte alle correnti dominanti della linguistica e della filosofia scientifica, alcune formulazioni centrali, proposte dal Molari, non mi sembrano del tutto omogenee e comunicabili. Si consideri anzitutto il ruolo quasi magico attribuito alle formule, intese come entità

(5) E. Benvenuto: « Materialismo e pensiero scientifico » - Tamburini, Milano 1974.

distinte dal loro significato verbale e globale. Non credo proprio che un filosofo del linguaggio potrebbe capire una proposizione del tipo: « non è escluso che una formula, pur intesa falsamente e quindi erronea nella sua comprensione originale, trasmetta la verità meglio di un'altra formula, materialmente più esatta, in rapporto al senso che oggi scopriamo » (p. 89). Egli comincerebbe a non raccapezzarsi di fronte al concetto di « formula »: le formule, spogliate della loro interpretazione, sono semplici catene di segni e di suoni che non significano, di per sé, nulla: tanto meno possono essere veicoli del « mistero » o di un « significato profondo » ignoto persino a chi le propone. Parlare di un « recupero delle formule antiche » al fine di far esplodere le verità non dette, è, dal punto di vista della filosofia linguistica, una cosa incomprensibile. Fare delle formule, in quanto tali, la grande invariante nella generale trasformazione dei loro significati è restare scioccamente fedeli a feticci ciechi e vuoti, è confondere lo strumento con il fine, l'involucro con la sostanza.

Il filosofo del linguaggio poi si indignerebbe irrimediabilmente di fronte alla tesi, per la quale « una formula è trasformabile nella misura della sua verità ». Secondo il Molari, infatti, « quando una formula teologica in un nuovo contesto culturale non è passibile di trasformazione, si rivela falsa. Una formula vera non offre alcuna resistenza alla trasformazione, anzi essa stessa la sollecita, se il contesto semantico è cambiato » (p. 168). Qui il filosofo linguista non solo si rifiuterebbe di accettare che una formula possa essere suscettibile di verità o di falsità, ma anche, applicando più convenientemente il ragionamento alle proposizioni, negherebbe ostinatamente che la « non falsificabilità » di una proposizione sia un sintomo della sua verità. La « non falsificabilità » di una proposizione è infatti generalmente assunta come una misura della sua non-significanza empirica. A. Flew ha sviluppato accuratamente questo concetto proprio con riferimento alla teologia; e la cosa è, in certo modo, evidente: quanto più una proposizione può essere suscettibile di diverse interpretazioni sì da non interferire con le possibili obiezioni, tanto più vuol dire che essa è povera di contenuto informativo. Al limite, una proposizione del tutto insignificante, meramente tautologica, sarebbe completamente trasferibile da un contesto semantico ad un altro. Ma non è certo con le tautologie che la teologia ha a che fare.

Quando infine il Molari propone per la verità delle formule teologiche il criterio: « una formula è esatta quando usa bene gli strumenti espressivi di cui si serve », egli non si rende conto che, rispetto alla logica scientifica, viene a teorizzare la contraddittorietà di ogni discorso teologico. Se si suppone che « F » sia una formula *esatta* nel senso proposto dall'Autore, allora anche la negazione di « F » (indichiamola con « non F ») gode della proprietà di usare bene gli strumenti espressivi di cui si serve, e quindi è da ritenersi, alla luce del criterio prima formulato, esatta. Infatti l'« usar bene gli strumenti espressivi » riguarda solo la forma e non il contenuto di una proposizione, in un assegnato contesto; e anzi si può dimostrare che se è ammissibile « F » deve esserlo anche « non F ». Da ciò segue che in ogni momento storico-culturale la teologia deve comprendere accanto alle sue formule anche tutte le negazioni delle formule stesse: ossia deve accettare di essere un sistema contraddittorio assolutamente incapace di significare qualcosa.

5. SE RESA COERENTE, LA PROPOSTA DEL MOLARI E' IL PARADIGMA DI OGNI NEGAZIONE DEL CRISTIANESIMO

Basteranno ormai poche parole per illustrare questo terzo giudizio, poiché resta implicito in molte delle considerazioni svolte nei paragrafi precedenti. Qui desidero soltanto chiedermi: che cosa succede se la proposta del Molari viene accolta, spogliata delle sue incongruenze, e resa rigorosa sul piano filosofico?

Vediamolo brevemente. Per prima cosa una teoria coerente non può essere fondata su principi che essa poi dichiara essere caduchi e rinnegabili. Quindi tali principi debbono essere accantonati e la teoria deve trovare altrove il suo fondamento. Ciò significa che all'inizio del discorso non possono esserci affermazioni come « Dio ha parlato », « Dio si rivela e salva », « lo Spirito conduce a tutta la verità e fonda la Chiesa »; esse potranno semmai trovare una loro collocazione nel momento « kenotico », quali espressioni insufficienti e condizionate culturalmente. All'inizio potrà invece esserci solo una dichiarazione di impegno di ricercare caso per caso risposte non precostituite ai problemi dell'esistenza, nella consapevolezza della propria irrimediabile povertà. Il « mistero » sotteso delle formule teologiche, se si vuole essere coerenti, non può essere connotato con parole umane che non siano devianti. Dunque il « mistero » deve restare « mistero », l'ignoto senza volto in cui il pensiero razionale, sin dal tempo degli Ateniesi, si scontra. Ecco, si potrebbe dire così: la posizione del Molari (resa coerente) non può richiamarsi alle parole di S. Paolo che esprimono il riconoscimento del Dio ignoto, ma alla preesistente posizione dei saggi greci che chiamavano l'Ignoto col suo nome, disperando che Egli potesse donarsi agli uomini e farsi riconoscere all' interno della loro cultura.

In secondo luogo, la proposta teologica del nostro Autore, se resa coerente, non può, sul più bello, tornare a parlare di « chiesa », di « sacramento », di « magistero » come se queste realtà preesistessero agli avvenimenti e alle parole in cui la Parola si kenotizza; la kenosi, se investe gli avvenimenti salvifici e la Scrittura, a maggior ragione coinvolge la realtà ecclesiale, l'esperienza sacramentale, la testimonianza magisteriale. Quindi, per coerenza, non si dovrebbe più parlare di tali realtà come di luoghi privilegiati per il passaggio dell'« avvenimento al mistero »; tale passaggio deve realizzarsi altrove, là dove lo Spirito soffia, in luoghi imprevedibili e non riconoscibili a priori, per le vie del mondo, eventualmente anche presso altre religioni o presso altre manifestazioni oggi socialmente più incisive dell'esistenza (ad esempio, la scuola, la ricerca scientifica, il sindacato, il partito, l'attività produttiva).

In terzo luogo chi accetta in modo rigoroso le tesi del Molari, dovrebbe rifiutarsi di parlare di Dio o di Cristo; dovrebbe limitarsi a citare le sua « fede nella vita » e la sua « fede nella storia ». Infatti il passaggio dal binomio « vita - storia » al binomio « Dio - Cristo » ottenuto dal Molari con un ragionamento molto spigliato, è illegittimo dal punto di vista logico. Dice infatti il Molari: « Chi crede nella storia, nella quale di fatto emerge l'azione progressiva di salvezza, compie già un atto di fede nell'amore di Dio. E se Cristo è, nella storia, l'espressione più alta del dono e della rivelazione di Dio, la fede nella storia è, per

natura sua, orientata alla scoperta di Cristo ». Ora mi domando: dove e per chi vale un simile argomentare? Certamente vale solo all'interno della « fede tradizionale », là dove si accetta tutta la Scrittura e tutte le definizioni dogmatiche che esprimono la centralità dell'avvenimento salvifico realizzato e compiuto in Cristo Verbo incarnato. Ma fuori di quest' ambito, la fede nella storia, per natura sua, non conduce a un bel niente. E' come se un vecchio pagano affermasse che tutti gli uomini credono in Nettuno perché tutti conoscono il mare: il ragionamento del Molari si colloca sullo stesso piano.

In quarto luogo, finalmente, la richiesta di coerenza obbliga a riconoscere che non v'è alcuna ragione di annunciare una « verità cristiana » al mondo. Infatti, pur trascurando il fatto che per l'Autore è quasi impossibile distinguere lo « specifico cristiano », tutta la logica dell'evangelizzazione da lui proposta consiste in un adeguamento dell'annuncio a ciò che il mondo accetta come compatibile con l'universo culturale del momento, e il criterio di verità per il messaggio di salvezza è offerto proprio dalla sua capacità di de-cristianizzarsi onde « diventare patrimonio di tutti gli uomini » (p. 193). D'altra parte, ciò che può diventare patrimonio di tutti gli uomini, deve possedere, evidentemente, intrinseche motivazioni e giustificazioni che non abbisognano certo di riferirsi al discorso religioso; e allora gli uomini debbono e possono ricavarselo da sé.

A questo punto, mi pare, l'itinerario del Molari, reso coerente, si conclude; e si conclude fuori della fede di Cristo.

EDOARDO BENVENUTO

L'ESEGESI DI ROMANI V, 12 IN ERASMO

E' nota l'affermazione di Erasmo secondo cui nell'uomo si possono come immaginare due corpi: l'uno proveniente da Adamo (corpo animale) e l'altro proveniente da Cristo (corpo spirituale).

Nel corpo animale ha la prevalenza la carne con la sua concupiscenza, nel corpo spirituale lo spirito di Cristo, che lo destina all'immortalità felice.

Tenendo presente che in Erasmo si ritrova in certo qual senso la dicotomia platonica (preferiva Platone ad Aristotele: E.D.E.R. 1449 C), e che, nonostante questa separazione per cui il corpo è l'abitacolo dell'anima (come l'anima, la mente sarà l'abitacolo dello Spirito), le azioni sono manifestazione unitaria della persona umana, si può forse avere un'ulteriore precisazione sul peccato in genere e sul peccato originale in specie.

Il corpo adamitico ha in sé — proprio a causa del peccato di Adamo — l'incapacità radicale al dialogo con Dio e con gli altri, è la fonte prima di ogni male futuro, la radice avvelenata da cui non potranno venire che frutti avvelenati, se non interverrà l' inserzione nel Corpo di Cristo. Solo allora, morti al peccato, vivremo per la giustizia che Lui ci ha donato. Erasmo sente profondamente la divisione che l'uomo patisce in se stesso, è conscio della solitudine dell'uomo lontano da Dio e sa che la causa di questa lontananza, di questa solitudine appunto, è da ricercarsi nel peccato che ognuno di noi ha commesso e — in origine — nel peccato di Adamo.

Dice M. G. Mara (1) che Erasmo nel suo commento alla Lettera ai Romani ha ben chiara la situazione del suo tempo. Questo è certamente vero, e non solo per ciò che concerne la Lettera ai Romani. In effetti si può spesso notare come le parole di Paolo o degli altri scrittori siano per lui essenzialmente un pretesto per una meditazione « riattualizzata ».

Non è tuttavia mio intendimento a questo punto analizzare l'intero commento che Erasmo fa al Nuovo Testamento e alla Lettera di S. Paolo ai Romani in particolare. Qui si tratta semplicemente di ricercare che cosa Erasmo pensi riguardo al peccato nella Lettera ai Romani al Cap. V.

Appare subito evidente che la traduzione erasmiana del Cap. V, 12 e le sue *Parafrasi* (2) intendono le espressioni paoline riferite ai peccati

---

(1) Mara, M. G.: Erasmo, commento all'Epistola ai Romani, Roma 1971.

(2) P. Rom. V, 12, L. B. VII, 793 AB.

personali: su questo non v'è alcun dubbio. Traduce infatti il v. 12: « *Propterea, quemadmodum per unum hominem peccatum in mundum intravit, ac per peccatum mors, et sic in omnes homines mors pervasit, quatenus omnes peccaverunt* » (3). Nella *Annotazione* però si premura di far subito notare, a proposito di questa espressione, che il pensiero non scorre bene, che c'è qualcosa che letterariamente non quadra e che di conseguenza contribuisce a rendere problematica l'esatta interpretazione del passo. Infatti, dopo aver riportato la sua interpretazione, la presenta non come unica, ma come una fra le tante. Riferisce due tentativi di soluzione offerti da Origene (4), e poi indica la sua interpretazione per cui il senso del versetto sarebbe il seguente: « per questo, come per un solo uomo il peccato è entrato nel mondo, così per un solo uomo è entrata la morte » (5).

L'accento viene così posto in quel primo uomo a causa del quale il peccato — e per esso la morte — è entrato nel mondo: da quel momento è iniziata, secondo Erasmo, come una reazione a catena: « *nos item, quoniam illum sequentes peccamus, in mortem incurrimus, atque ita factum est ut et mors et peccatum in omnes dimanarit* » (6). Il pensiero primo di Erasmo, a questo punto, è incontestabile: Adamo ha peccato; ne è venuta la morte; noi l'abbiamo imitato peccando: meritiamo la morte, e così è spiegato come mai la morte colpisca tutti: « *quatenus omnes peccaverunt* ».

Erasmo non si propone di svolgere ordinatamente un trattato sul peccato originale; di conseguenza, anche quando le sue affermazioni sembrano chiare, bisogna sempre inquadrarle nell'insieme del suo pensiero per evitare confusioni. Così a questo punto sembrerebbe che la morte che noi meritiamo con i nostri peccati, sia la morte corporale; questa morte però è a noi dovuta antecedentemente ad ogni nostra presa di posizione: dirà Erasmo che è pena del peccato originale. Stando alla parafrasi del medesimo verso, penso si possa affermare questo: lo schema causale di cui parla Erasmo: Adamo-peccato-morte, noi-peccato-morte, è valido, e bisogna ritenere che il termine morte non sia riferito alla morte del corpo, ma a quella dell'anima (7), ricordando che per Erasmo questa morte è conseguenza del peccato personale.

Egli dice infatti che, avendo Adamo trasgredito il comando di Dio, il peccato è entrato nel mondo portando con sé la morte (8). Questo male si è sparso in tutti dopo aver avuto inizio dal capostipite dell'umanità, e il motivo di questa diffusione generale è indicato da Erasmo nel

---

(3) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 584 B.

(4) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 584 F.

(5) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 585 A: « hic igitur erit sensus: "Quapropter sicut per unum hominem peccatum in mundum intravit, ita et per unum hominem intravit mors", ut intelligas utrumque nobis ab Adam esse profectum ».

(6) Ibidem.

(7) Vedi quanto è scritto nell'Argomento che precede la Parafrasi alla Lettera ai Rom.: P. Rom. Argumentum, L. B. VII, 775-776, 2/3 di pag. Vi si parla di « vita corporis, vita animae, vita qua vivimus justitiae et peccato; mors corporis, mors animi, mors qua morimur peccato et peccandi affectibus ».

(8) P. Rom. V, 12, L. B. VII, 793 AB.

peccato di « imitazione » secondo una ben precisa linea di interpretazione.

Afferma infatti che Agostino (9) ha sostenuto che « *in quo* » della Volgata era riferito al peccato di Adamo soprattutto a causa della controversia pelagiana, dimenticando che in greco « *amartìa* » è di genere femminile, e pertanto non può essere sostenuta la sua versione. Per Erasmo, quindi, l'« *in quo* » non ha da essere riferito né ad Adamo, né ad Eva, né al Demonio, né al peccato, né a qualche altro elemento: sta da sé, in senso assoluto, e quindi serve ad indicare « *rem ipsam absolute, hoc est, in eo quod omnes peccaverunt* » (10). L'espressione ha quindi un significato chiaramente dichiarativo-causale: si è verificata la condizione che tutti hanno peccato, e quindi la morte, entrata nel mondo, ha ormai pieno dominio su tutta l'umanità, avendo i peccati personali esercitato su di essa la loro causalità. E' quanto si può desumere anche dalla *Parafrasi* allo stesso versetto ove Erasmo, appunto, mette in risalto come il peccato e la morte, entrati nel mondo a causa di Adamo, si siano sparsi per tutta l'umanità, poiché non v'è alcuno che non imiti l'esempio del primo Padre.

Ho detto poco sopra che il senso di « *eph'hô* » è per Erasmo dichiarativo-causale, in quanto mette in evidenza il motivo per cui la morte ha colpito tutti: perché tutti hanno peccato.

Ora, se questo è il motivo per cui senz'altro la morte ha esteso il suo dominio su tutto il genere umano, significa che per Erasmo l'affermazione completa non si esaurisce in ciò che è « motivo », ma deve comprendere logicamente anche ciò che è « motivato »: la morte. Ed allora: « come per un uomo il peccato è entrato nel mondo, così per un uomo è entrata la morte » (11). A mio avviso, secondo Erasmo questo *è* il senso fondamentale del v. 12 in questione, quale appare dalle *Annotazioni,* e questo senso fondamentale è completato da quanto si afferma nelle *Parafrasi.* Mentre infatti nelle *Annotazioni* ci sono due membri nella frase (« come ... così », che rendono i corrispondenti latini « *sicut ... sic et* ») e viene messa in risalto la relazione di causalità che esiste tra il peccato e la morte, nelle *Parafrasi* troviamo quattro membri.

Erasmo sdoppia il discorso: da una parte il peccato di Adamo a), che porta con sé la morte b); dall'altra l'opera di Cristo a), che induce l'innocenza b). A completare il pensiero circa l'opera di Adamo e l'opera di Cristo Erasmo aggiunge qualche espressione c) per indicare come ognuno diventi di per sé responsabile dell'opera dell'uno o dell'altro.

Basi di partenza per questa responsabilità personale sono l'accettazione interiore e la conseguente esteriorizzazione delle opere. Siamo sempre a livello di peccato personale nell'imitazione di Adamo e di innocenza personale in quella dell'opera di Cristo. Per quel che riguarda il peccato ori-

---

(9) A proposito del problema del peccato originale afferma Lyonnet, S. (NRTh, 89, 842) che Agostino si poneva la questione prima della controversia pelagiana. Da notare che Agostino si riferisce a Rom. VII, 18 e Rom. IX, 21 e non a Rom. V, 12. Ancora Agostino dice che il bambino ha contratto il « reato » del peccato perché non faceva che uno con colui e in colui dal quale egli ha ereditato (a quo traxit) nel momento in cui ha ereditato ciò che ha ricevuto (quando quod traxit admissum est).

(10) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 585 C.

(11) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 585 A.

ginale, Erasmo pensa al peccato « commesso » da Adamo piuttosto che al peccato « trasmesso ». Ciò non significa che quest'ultimo sia negato. Ecco le espressioni erasmiane:

1 — Dalla *Annotazione* al v. 12:
   a) *Quapropter sicut per unum hominem peccatum in mundum intravit;*
   b) *Ita et per unum hominem intravit mors (ut intelligas utrumque nobis ab Adam esse profectum);*
   c) *Nos item, quoniam illum sequentes peccamus, in mortem incurrimus, atque ita factum est ut et mors et peccatum in omnes dimanarit* (12).

2 — Dalle *Parafrasi.* Dopo aver affermato che nel disegno di Dio il « procedimento » della Salvezza doveva avere uno sviluppo contrapposto a quello della rovina, continua:
   a) *Proinde, quemadmodum per unum Adam, qui primus praetergressus est Dei praescriptum, peccatum irrepsit in mundum,*
   b) *Peccatum autem mortem comitem secum traxit, quandoquidem peccatum venenum animae est,*
   c) *Atque ita factum est ut malum, a principe generis ortum, in universam posteritatem dimanaret, dum nemo non imitatur primi parentis exemplum;*
   a) *Ita per unum Christum, in quo renascimur omnes per fidem,*
   b) *Innocentia inducta est ...,*
   c) *Atque ea felicitas, ab uno novi generis principe profecta, derivatur in omnes, qui fidei cognatione ad Christum pertinent, et innocentis vestigia sectantur innoxia vita* (13).

Mi pare che il senso del discorso sia abbastanza chiaro. A questo punto Erasmo ha presente Adamo con la sua opera (il peccato) e la conseguenza di questa opera (la morte): ad Adamo contrappone Cristo con la sua opera e la conseguenza della sua opera (indicata dalle *Parafrasi* con i termini « innocenza », « vita », chiaramente contrapponibili ai termini peccato, veleno dell'anima, morte) (14).

In questa contrapposizione Adamo-Cristo Erasmo inserisce il problema della partecipazione personale all'opera di Adamo (peccato) e all'opera di Cristo (fede, vita innocente), e si arriva così allo schema:

Adamo : peccato - morte
noi : peccato - morte
Cristo : obbediente - innocenza
noi : in Cristo rinati - innocenza.

Ma perché Erasmo sostiene che qui il pensiero di S. Paolo ha presenti i peccati personali e non il peccato originale?

Intanto è da ricordare che Erasmo non esclude del tutto la possibilità che qui si parli del peccato originale: *« potest enim accipi omnes*

(12) Ibidem.

(13) P. Rom. V, 12, L. B. VII, 793 AB.

(14) Da non dimenticare che innocenza e vita sono chiamate « felicitas » in funzione della felicità eterna contrapposta alla morte eterna.

peccasse in Adam, in quo et mortui sunt priusquam nascerentur » (15), ma ad Erasmo non è accetta quest'interpretazione per motivi inerenti al testo e per motivi teologici.

Una prima motivazione è appunto quella che si basa sul significato di « *eph'hô* ». Come la particella « *gár* » congiunge ciò che segue con ciò che precede, così l'espressione « *dià toûto* », con la quale inizia il v. 12 e che Erasmo traduce con « *propterea* », ha la stessa funzione.

Ora ciò che stava prima del v. 12, si riferiva a Cristo, che è morto per tutti gli uomini che erano peccatori e a Lui nemici, ed alla liberazione compiuta dal Sangue di Cristo dall'ira di Dio: ci è stata concessa invece della morte la vita, invece dell'ignominia la gloria di Figli.

Secondo Erasmo la questione è risolta a favore di coloro che interpretano il passo riferendolo ai peccati personali anche perché sarebbe fuori luogo un'inserzione riguardante il peccato originale nel bel mezzo d'un discorso che ha preso le mosse da tutt'altro argomento e conduce in altra direzione. Nel primo capitolo infatti S. Paolo rimprovera i Gentili perché, nonostante la conoscenza della legge naturale e della filosofia, si sono lasciati andare ad ogni genere di scelleratezza; nel secondo rimprovera i Giudei perché non osservano la Legge di cui pure si gloriano; nel terzo equipara Gentili e Giudei perché tutti sono colpevoli ed hanno bisogno della grazia di Dio; nel quarto tocca il problema delle opere (non da queste, ma dalla Fede viene la salvezza), e ricorda che la promessa fatta da Dio ad Abramo si realizza in tutti coloro che hanno una Fede come la sua; ed infine: « *in quinto docet remissionem peccatorum, ac justitiae, hoc est, innocentiae donum, omnibus contingere per gratuitam Dei charitatem, qui sanguine Unigeniti sui omnium peccata abluit. Hactenus nihil est quod non competat in peccata personalia, sic enim appellant Scholastici... Nihil hic adhuc de peccato originis* » (16).

Che S. Agostino abbia sostenuto con veemenza la sua interpretazione, non significa per Erasmo che necessariamente tutti debbano seguirlo come se si trattasse d'un dogma della Chiesa, « *praesertim si nobis cum Ecclesiae dogmate conveniat* » (17). Nel v. 13 poi troviamo un « *enim* » che, messo in relazione al precedente « *propterea* » del v. 12, rende molto improbabile un discorso che abbia relazione nella prima parte con i peccati personali e nella seconda con il peccato originale. Secondo Erasmo si potrebbe forse tentare di riferire tutto il discorso al peccato originale o tutto al peccato personale o tutto ad ambedue, « *at sunt quae de peccato originis non possunt intelligi, sunt quae de utroque non possunt* » (18). La conseguenza quindi, per Erasmo, è chiara: se non si parla del peccato originale, se non si parla del peccato originale e dei peccati personali insieme, resta come ultima possibilità che qui si parli del solo peccato personale (19). Risulta improbabile per Erasmo che qui S. Paolo

(15) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 585 C.
(16) An. Rom. V, 12, L. B. 587 C.
(17) Des. Erasmi declarationes... o. c. L. B. IX, 903 F - 904 A.
(18) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 588 A.
(19) Index Expurgatorius Hispanicus et Romanus ut et Alexandri VII et Concilii Tridentini, L. B. X, 1828 A: e tomo VI, in Ep. ad Rom. c. V.: « eodem capite ad verba illa "in quo omnes peccaverunt", eodem pag. 585 C post illud "excludit peccatum originis", dele omnia usque ad finem Annotationis ». E' fatto obbligo di cancellare la nota 14 dal punto in cui inizia Erasmo la sua interpretazione.

parli del peccato originale perché il discorso dell'Apostolo non tocca i bimbi, ma solo gli adulti, poiché nei primi tempi del cristianesimo, tra l'altro, solo essi venivano battezzati (20).

Credo però che il motivo principale per cui Erasmo rifiuta l'interpretazione agostiniana di *« eph'hô »*, non sia soltanto filologico, ma anche teologico, e dipenda dal fatto che per lui non era chiara, nel caso, la distinzione per cui noi affermiamo che il peccato originale originato è un peccato in senso analogo.

Stando alle affermazioni dell'umanista, risulta senza possibilità di errore che il vero peccato che implica una presa di posizione responsabile nei confronti di Dio, è quello personale. Ed è ad esso che egli rivolge la sua attenzione, sicché a stento è disposto a chiamare peccato ciò che a noi ha trasmesso Adamo. E' da pensare che questa sua forzata ammissione sia fatta più per non incorrere nelle scomuniche e per non andare contro le definizioni dei Concili che per convinzione personale. Quando può infatti, evita di parlare del peccato originale (originato) proprio perché è fuori della sua mentalità sempre impegnata ed attiva nell'esercizio della vita cristiana. Eccolo quindi affermare, per sostenere la sua traduzione ed interpretazione di *eph'hô »*, che non può peccare colui che non agisce e che non prende una posizione, né possono morire coloro che non esistono ancora (21): come può quindi essere possibile risultare peccatori ed essere morti in Adamo?

L'insieme della discussione mostra chiaramente che Erasmo propone come interpretazione e difende come non eretica quella che intende Rom. V, 12 riferentesi al peccato personale per motivi sia filologici sia teologici. Quest'ultima motivazione, come più sopra ricordato, è molto pesante per Erasmo, e penso non l'abbia mai risolta completamente non soltanto di fronte ai suoi accusatori, ma neppure a se stesso se in *« Responsio ad collationes cujusdam juvenis Gerontodidascali »* (22), a proposito di questa difficoltà d'interpretazione e del connesso problema del peccato originale (originato), conclude dicendo: *« ego puto in infantibus esse, quod abluat aquae sacramentum per fidem Ecclesiae »*. Del resto — e questo secondo Erasmo non è solo il suo pensiero, ma il pensiero dei teologi cristiani — noi sappiamo che il peccato ha meritato ad Adamo non solo la morte del corpo, ma anche la morte della geenna: ma *nec hoc peccatum transit in omnes, nec illa mors transit in infantes, si decedant absque generationis lavacro, si modo nostrorum temporum theologis credimus »* (23). Secondo Erasmo, quindi, ciò che Adamo ha trasmesso a noi, non verifica le condizioni del peccato in senso proprio (peccato personale), e di conseguenza egli non vede come ciò che ereditiamo dal primo padre si

(20) Des. Erasmi declarationes ... o. c. L. B. IX, 903 D « Nec probabile videtur hic Apostolum agere de infantibus, cum nullum usquam verbum sit, nec hic nec in aliis Apostolorum aut Evangelistarum scriptis, quod expresse ad infantes pertineat, et illis temporibus adulti tantum baptizabantur. Quod quidem tametsi certis argomentis doceri non potest, tamen veri simillimum est, et indubitato proximum ».

(21) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 585 C.

(22) Des. Erasmi responsio ad collationes cujusdam juvenis Gerontodidascali, L. B. IX, 992 F - 993 A.

(23) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 585 C.

possa chiamare peccato. Questo infatti merita la morte eterna ad Adamo e a coloro che personalmente lo imitano peccando: ora se i bambini che muoiono senza il Battesimo, con il solo peccato originale (con ciò che Adamo ha loro trasmesso), non sono colpiti dalla morte della geenna, è segno inconfutabile che non hanno ereditato da Adamo la causa di quella morte, e cioè il peccato in quanto tale. A questo punto delle *Annotazioni* il pensiero di Erasmo circa il peccato originale e la traduzione di *« eph'hô »* diviene abbastanza chiaro ed è confermato da quanto egli afferma nelle *« declarationes ad censuras Lutetiae vulgatas »* (24).

Erasmo ha fatto sua l'affermazione secondo la quale il peccato è un fatto o un detto, *« et tale nihil est in infantibus recens natis »* (25), perché personalmente non hanno avuto o non hanno la possibilità di prendere una qualsiasi posizione. Se poi per peccato intendiamo la perdita di quella grazia divina che fu in Adamo prima che peccasse oppure una certa predisposizione naturale al peccato *« quae videtur omnibus insita, quamquam arbitror hanc magis ab exemplis proficisci quam a natura, haec sunt poena peccati verius quam peccatum »* (26).

Concludendo, quest'ultima affermazione, per cui ciò che abbiamo ereditato da Adamo sarebbe piuttosto pena del peccato che peccato in sé, ritengo sia il motivo di fondo per cui Erasmo personalmente non gradisce la linea interpretativa secondo la quale S. Paolo in Rom. V, 12 parlerebbe del peccato originale. Certo, la motivazione filologica sopra indicata, il ricorso ai Padri e all'interpretazione della tradizione greca, non sono dei palliativi o delle false motivazioni: per Erasmo sono tutti elementi validi che concorrono a rafforzare il suo punto di vista, il suo sentire profondo e quasi spontaneo a proposito del peccato, ma non costituiscono la ragione ultima. Erasmo prova come una repulsione a chiamare peccato ciò che non corrisponde alla sua visione del peccato, sicché quanto noi ereditiamo da Adamo (peccato originale originato) ben più s'avvicina al concetto di pena che noi subiamo a causa d'un altro, che a quello di peccato coinvolgente la nostra responsabilità. Per questo, ricordando la *« massa damnata »* di S. Agostino, Erasmo corregge l'espressione che vuole tutti « peccatori in Adamo », affermando che con ciò sembra non si voglia indicare altro che *« Adae peccatum omnibus posteris nocuisse, ac fuisse damno »* (27). Per Erasmo è falso che gli antichi greci e latini abbiano sempre interpretato Rom. V, 12 in relazione al peccato originale, e di conseguenza è falso che la sua interpretazione sia comune a quella di Pelagio perché allora risulterebbero pelagiani anche tutti i Padri citati per confortarla. Ancora più falsa è l'accusa di coloro che sostengono che la sua interpretazione sia in disaccordo con il pensiero di S. Paolo e con l'espressione ormai famosa *« eph'hô.*

A questo punto potrebbe sembrare che Erasmo non solo neghi che S. Paolo in Rom. V, 12 parli del peccato originale, ma addirittura voglia svuotare del suo significato più tremendo il peccato originale stesso (qua-

(24) Des. Erasmi declarationes ... o. c. L. B. IX, 903 DE.
(25) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 585 C.
(26) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 585 CD.
(27) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 585 D.

lunque sia la denominazione che preferisca attribuirgli). Infatti, nello stilare l'elenco dei danni che l'umanità subisce in conseguenza del peccato di Adamo (28), non fa parola dello stato di peccato e della mancanza di grazia. Ed anche se noi torniamo più indietro nella stessa *Annotazione*, laddove parla della perdita della grazia divina (la chiama « pena del peccato »), vediamo come questa perdita sia ridotta al solo Adamo, mentre ai suoi discendenti sarebbe passata la *« naturalis quaedam pronitas ad peccandum »* (sebbene questa per Erasmo proceda più facilmente dagli esempi che dalla natura) (29). Un aiuto ci viene ancora offerto dalle *« declarationes ad censuras Lutetiae vulgatas »* (30), nelle quali Erasmo afferma chiaramente che il peccato di Adamo, per il quale lo stesso ha meritato il castigo eterno, non è trasmesso a tutti gli uomini: ciò che è trasmesso, invece, è una parte della pena *« et damnum gratiae sive justitiae originalis »*. E credo che proprio a questo livello si possano interpretare due espressioni erasmiane che a prima vista parrebbero tra loro antitetiche.

a) Nella solita *Annotazione* 14 a Rom. V, 12 (31), dopo aver elencato le conseguenze del peccato originale (per far notare come il discorso di S. Paolo non sia poi così semplice), Erasmo afferma che i mali che colpiscono i discendenti di Adamo, rimangono anche dopo il Battesimo: *« manet enim moriendi necessitas, corpus morbis obnoxium, et ad peccandum proclivitas, licet utrumque piis vertatur in bonum »*. Da quanto ci è dato concludere, sembrerebbe che le conseguenze del peccato originale non siano per nulla peccato, e che addirittura il Battesimo non abbia alcuna efficacia a questo riguardo, se non quella di farci superare le inclinazioni al male.

b) Per contro nella *« Responsio ad collationes ... »* (32) Erasmo dà per scontata l'esistenza del peccato originale, al quale sono sottomessi tutti i mortali, che *« necesse habent ab eo per sacrum lavacrum purgari, sive infantes sint, sive adulti »*.

Nella sua ricerca e nel corso della discussione egli stesso avvertiva che qualcosa gli sfuggiva, che non tutto riusciva chiaro né a lui né agli altri. Potremmo dire insomma che risponde positivamente alla domanda *« an sit »*, ma con molta incertezza riguardo al *« quale sit »* il peccato originale originato.

Infatti, nello stesso brano sopra riportato (33), all'obiezione di chi gli contestava l'affermazione secondo la quale i bambini sono battezzati invano se non hanno alcun peccato (in effetti aveva negato nei bambini appena nati la presenza del peccato, intendendo però quest'ultimo come

---

(28) Ibidem: « Qui (Adam), si non violasset praeceptum Dei (è il peccato), sui similes genuisset immortales, plenos notitia, timore, caritate et fide, dociles et alacres ad omne bonum, quos nunc gignit (sono le pene del peccato) tot malis obnoxios, quae tamen Scholastici non patiuntur appellari peccatum, aliis reclamantibus ».

(29) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 585 CD.

(30) Des. Erasmi declarationes ... o. c. L. B. IX, 903 E.

(31) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 585 D.

(32) Des. Erasmi responsio ... o. c. L. B. IX, 992 F - 993 A.

(33) Ibidem.

« *dictum aut factum* » (34)), risponde duramente di non aver mai affermato una cosa simile (35), « *quamquam quale sit hoc peccatum, nondum satis convenit inter Scholasticos* » (36).

Per questo anch'egli non si pronuncia chiaramente e s'accontenta di affermare che v'è qualcosa nei bambini che viene purificato dal Battesimo (37).

Ora, se questo « qualcosa » non sono le conseguenze elencate nella *Annotazione* 14 a Rom. V, 12 (38), che invece rimangono nei battezzati (anche se rivolte al bene), resta come unica possibilità che l'efficacia del Battesimo e la conseguente purificazione si esplichino sul « *damnum gratiae sive justitiae originalis* » (39), che era stato trasmesso a noi a causa del peccato di Adamo, e quindi costituiva il nucleo del peccato originale originato.

Tutta la discussione che si è ingenerata attorno a Rom. V, 12 era motivata da Erasmo con la necessità d'interpretare diversamente da S. Agostino il passo in questione, necessità suscitata da motivazioni filologiche e teologiche. Tutte le ricerche che l'umanista fa sui Padri della Chiesa antica a questo proposito, hanno come scopo quello di dimostrare che non è lui il primo a proporre simile interpretazione, e che essa non è fuori della verità, ma è perfettamente in linea con l'insegnamento della Chiesa. Per questo, quando espone la sua interpretazione, egli afferma che ciò non significa voler negare il peccato originale in Adamo e nei suoi discendenti, ma semplicemente riportare il pensiero dei Padri per confutare coloro che l'accusavano di aver seguito in tale passo Pelagio: « *Pelagii sententiam damno, neque me fugit Veterum hac de re consensus: tantum de hujus loci sensus disputatio est, an proprie pertineat ad peccatum originale* » (40). Ora la sua risposta non ammette dubbi. Sempre nella *Annotazione* 14, a proposito delle espressioni « *quapropter* » ed « *enim* », ci fa presente, come più sopra ricordato, che il discorso deve essere unitario: o si riferisce tutto al peccato originale, o tutto al peccato personale, o tutto ad ambedue i peccati: « *at sunt quae de peccato originis non possunt intelligi, sunt quae de utroque non possunt* » (41), senza che per questo la preferenza accordata ad un'interpretazione possa suonare come assoluta negazione per l'esistenza di ciò che l'altra afferma. Ne deriva

---

(34) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 585 C: « Nam si velimus amplecti vel definitionem theologorum, vel sensum communem, peccatum est dictum aut factum, et tale nihil est in infantibus recens natis ».

(35) Aveva però affermato — dopo l'elenco delle conseguenze negative del peccato di Adamo — che questi mali non sono tolti dal Battesimo. Aveva d'altra parte inserito una frase che lascia aperta la via per un più ampio discorso, al di là delle conseguenze che il Battesimo non annulla: « Cetera excusant per habitus gratiarum infusos » (An. Rom. V, 12, L. B. VI, 585 D). Infusi come? Se questo avviene nel Battesimo — con la conseguente restituzione della grazia e giustizia perse da Adamo — il quadro che noi cerchiamo di fare, assume tonalità più distinte. Vedi anche An. Rom. V, 12, L. B. VI, 588 E.

(36) Des. Erasmi responsio ... o. c. L. B. IX, 992 F.

(37) Des. Erasmi responsio ... o. c. L. B. IX, 992 F, 984 F.

(38) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 585 D.

(39) Des. Erasmi declarationes ... o. c. L. B. IX, 903 E.

(40) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 587 B.

(41) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 588 A.

limpida la conclusione: in questo passo si parla del peccato personale, senza che per questo sia negato il peccato originale. E' quanto Erasmo afferma anche nelle *« declarationes ad censuras Lutetiae vulgatas »* (42), quando dice che tutta la controversia riguarda non il problema del peccato originale in genere, ma più in particolare la questione se si possa interpretare Rom. V, 12 senza necessariamente riferire *« eph'hô »* al peccato originale. Per Erasmo questa era stata la via seguita dagli antichi, e quindi non si vedeva come non fosse più possibile, tanto più che la sua interpretazione — stando alle sue molteplici dichiarazioni — non intendeva per nulla condannare l'interpretazione agostiniana (43). Dall'accusa di coloro che sostenevano che la sua interpretazione era un rigurgito di pelagianesimo (44), egli si difende dicendo che la sua posizione, a questo riguardo, è in pratica intermedia tra Pelagio e Agostino. Il primo a riguardo di Rom. V, 12 aveva sostenuto che la sua interpretazione (peccato personale) era l'unica vera; Agostino con l'*« in quo »* della Volgata vuole escludere il peccato personale per affermare unicamente il peccato originale, invece Erasmo dichiara: *« ego tantum admoneo verisimiliter de peccato personali posse accipi »* (45).

Nel corso della disputa Erasmo, che era molto sensibile alle accuse, cerca di trovare una soluzione onorevole che gli permetta di evitare censure e scomuniche senza per questo dover abbandonare la sua interpretazione. E' certo comunque che nella *Annotazione* 14 (46) aveva concluso abbastanza nettamente a favore del peccato personale: la sua meditazione su questo brano della Lettera ai Romani lo aveva portato a concludere che — secondo la tradizione antica — non si poteva interpretare *« eph'hô »* strettamente alla maniera di S. Agostino, tanto più che, per Erasmo, il Vescovo di Ippona aveva insistito nella sua interpretazione soprattutto in relazione e in seguito alla controversia pelagiana, e proprio questa controversia l'aveva portato ad escludere l'interpretazione che intendeva questo passo in relazione al peccato personale (47).

Credo sia fuori discussione la preferenza accordata da Erasmo all'interpretazione che vede riferito Rom. V, 12 al peccato personale, anche se questa preferenza ha carattere più esclusivo nelle *Annotazioni,* men-

---

(42) Des. Erasmi declarationes ... o. c. L. B. IX, 903 F - 904 A.

(43) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 588 E: « Superest illa rixa, quod opituler Pelagianis, exarmans Ecclesiam, nimirum extorto hoc telo omnium, ut ajunt, validissimo. Primum alia esse docui validiora: deinde quo facio pro Pelagianis, quorum sententiam aperte detestor? Sed indico utramque lectionem consistere ». Vedi inoltre: Des. Erasmi R. liber quo respondet Annotationibus Ed. Lei ... L. B. IX, 214 CDEF; Des. Erasmi Divinationes ... o. c. L. B. IX, 469 AB; Des. Erasmi elenchus ... o. c. L. B. IX, 505 A; Des. Erasmi Supputatio ... o. c. L. B. IX, 666 EF - 667 A; Des. Erasmi Responsio ... o. c. L. B. IX, 993 B, 989 F; Des Erasmi declarationes ... o. c. L. B. IX, 903 F - 904 A.

(44) Vedi le accuse del Bedda fatte proprie dalla Sorbona.

(45) Des. Erasmi responsio ... o. c. L. B. IX, 989 F.

(46) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 588 A in particolare.

(47) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 589 B: « Fatemur Ecclesiam habere auctoritatem interpretandi Scripturas, sed Ecclesiae Doctores, quamlibet celebres, in multis Scripturae locis haesitant, multa varie, nonnulla etiam perperam sunt interpretati. Neque quisquam contendit hunc locum non posse secus intellegi, praeter Sanctum Augustinum, posteaquam incaluit conflictio cum Pelagianis ».

tre è molto più flessibile nelle discussioni successive, che si ripercuotono di conseguenza sulla stesura ultima delle *Annotazioni* stesse: « *indico utramque lectionem consistere. Hoc vel tacente me res ipsa clamitat, Scripturam commodius accipi de peccato singulorum* » (48). Questo, secondo Erasmo, si poteva tanto più tranquillamente ritenere per il fatto che la Chiesa universale non aveva mai insegnato che questo passo non si potesse intendere che in rapporto al peccato originale (49).

Per Erasmo, prima della disputa pelagiana, Rom. V, 12 veniva interpretato nei due sensi del peccato personale e del peccato originale, ma « *posteaquam Pelagianis bellum induximus, sic urgemus hunc locum, quasi non possit secus accipi* ». S'è ingenerata una situazione tale per cui sembra che il peccato d'origine « *non possit aliunde demonstrari quam ex hoc loco* » (50).

Ed Erasmo sente molto il peso delle accuse e soffre di non essere compreso nel suo intendimento: non voleva minimamente negare il peccato d'origine e professava la sua fedeltà alla Tradizione Cristiana; soltanto aveva cercato di mostrare come non fosse necessario avere sempre sulle labbra il peccato originale e forzare il senso della Sacra Scrittura per indicare il peccato originale, « *cum possit et alius sensus consistere* » (51).

Egli cerca allora di far notare come, nonostante le accuse dei suoi nemici, le sue stesse *Parafrasi* e la sua traduzione di « *eph'hô* » non escludano il peccato originale: certamente preferisce sia riferito tutto al peccato personale, ma non intende per questo escludere l'altra interpretazione.

E a questo proposito riporta quattro espressioni tolte dalle *Parafrasi* a Rom. V, 16 (52), dalle quali risulta:

a) a causa del peccato del primo uomo il genere umano è sottomesso alla morte;

b) il danno provocato da Adamo si è mutato in guadagno per la benignità di Dio;

c) dal peccato di Adamo è derivata la caduta, da Cristo innocente la Salvezza. V'è però disparità tra Adamo e Cristo, e ad Erasmo interessa notare a questo punto come il peccato di uno solo si sia propagato a tutti:

---

(48) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 588 E.

(49) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 588 EF: « Sufficiebat unus Scripturae locus adversus Pelagium, et tuta erat Ecclesia etiam hoc telo destituita. Sed tota Ecclesia sunt tres aut quattuor doctores? Tota ecclesia docet omnes Adae posteros nasci *poenae obnoxios* ob peccatum Adae: sed hunc locum non posse accipi nisi de peccato originis, nusquam docet Universalis Ecclesia ».

(50) Des. Erasmi liber ... o. c. L. B. IX, 214 D.

(51) Des. Erasmi liber ... o. c. L. B. IX, 214 C.

(52) Le espressioni in questione, riportate in An. Rom. V, 12, L. B. VI, 589 EF, sono tolte da P. Rom. V, 16 L. B. VII, 793 F-794 A: « a) Etenim si tantum valuit ille peccandi princeps, ut tantus hominum numerus ob unius commissa morti sit obnoxius etc. ... b) sicut Adae damnum Dei benignitate nobis in lucrum cesserit ... c) sicut per unum Adam peccantem invecta sit pernicies, et per Christum innocentem invecta sit salus, tamen utrumque alteri par non est. Siquidem pernicies sic orta est, ut unius peccatum in omnes posteros propagaretur, atque ita tandem omnes redderet obnoxios, contra etc. ... d) quod si tantum valuit unius hominis culpa, ut omnes mortis tyrannidi redderet obstrictos etc. ... ».

d) per la colpa di uno solo tutti siamo resi sottomessi alla morte (come il punto « a »). Morte del corpo: pena universale; morte dell'anima: ognuno responsabile per sé. La stessa traduzione di « *eph'hô* » in « *quatenus* » potrebbe permettere ambedue i sensi, secondo quanto Erasmo stesso afferma nella *Annotazione* 14: la morte è passata per il fatto che tutti hanno peccato « *nimirum in Adam* » (53). Quest'ultima affermazione, però, non era del tutto secondo il suo solito modo di esprimersi. Da spirito libero qual era e dedito alle ricerche, riteneva cosa pessima nascondere la verità, soprattutto quando s'imponeva con tanta evidenza. E non v'era motivo di gridare all'eresia quando non era messa in dubbio una verità di Fede, ma solo s'avanzava una nuova interpretazione di un passo, interpretazione che secondo Erasmo non era per nulla pregiudizievole per il dogma del peccato originale, se già i Padri l'avevano ritenuta valida, se tale era il senso dell'espressione greca, e se ad essa inclinava tutto il discorso di Paolo. Tanto più che lo scritto di Erasmo era di per sé diretto a degli intenditori e non certamente all'ultimo arrivato (54).

Per concludere, possiamo riferirci a ciò che Erasmo riporta nella *Annotazione* 17 alla stessa Lettera ai Romani (55). Per interpretare i vari passi è necessario avere dinanzi l'andamento di tutta la Lettera. Ebbene anche da questa considerazione risulta che il pensiero di S. Paolo è più consono all'idea di coloro che — dice Erasmo — danno la precedenza ai peccati personali, senza con questo negare risolutamente una diversa interpretazione.

DOMENICO CALCAGNO

(53) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 589 F.

(54) An. Rom. V, 12, L. B. VI, 590 A.

(55) An. Rom. V, 14, L. B. VI, 591 D: « ... ex ipsa disputatione expendemus quid senserit Paulus ... Frustra vero quidam calumniantur, quod hac annotatione videar labefactare peccatum originis, quum tot locis in scriptis ingenue profitear et afferam. Verum hic locus mihi videtur mollius exponi de personalibus commissis posterorum Adae, sic tamen ut nullius sententiae praejudicem ».

IL RICORSO ALLA LEGGE NATURALE NELL'ETICA CRISTIANA

Alcuni trattatisti di temi etici propugnano, da qualche anno a questa parte, l'elaborazione di uno studio teologico riguardante il senso della legge naturale nell'etica evangelica, affinché si possa chiarire il problema se la legge naturale integri realmente il Vangelo cristiano o se, al contrario, essa non sia che un elemento spurio che da secoli vegeta all' ombra dell'etica cristiana.

Ciò che in questo problema si discute è, in primo luogo, la legittimità di un ricorso teologico al pensiero filosofico giusnaturalista. Tale ricorso lo sta compiendo l'etica cristiana da molto tempo (forse dall' incontro con lo stoicismo romano), tuttavia solo ai giorni nostri è giunto ad assumere grandi dimensioni, allorché il pensiero cattolico — e, in generale, anche quello di altre chiese cristiane, benché in grado minore — ha voluto pronunciare la sua parola profetica riguardo a temi sui quali il Vangelo non dice nulla esplicitamente: le libertà politiche, il fenomeno di scristianizzazione in più settori della società, le relazioni internazionali fra i paesi, il colonialismo e l'aiuto ai popoli sottosviluppati.

Eppure la teologia cristiana tentò sempre di illuminare i campi dell' attività umana alla luce del Vangelo, benché mancasse del potente contributo che oggi le possono offrire i progressi delle scienze umane e sociali e, più concretamente, dell'etica naturale. Quando il pensiero cristiano raggiunse una certa maturità culturale, automaticamente si sviluppò l'interesse a riflettere, alla luce della Rivelazione, sui problemi etici umani. Possiamo dire che quest'opera di incorporazione dell'etica umana nel Vangelo culmini nel secolo XIII, quando l'etica aristotelica s'innesta nella teologia cristiana.

Tale concetto corre quasi parallelo alla nascita di una teologia più legata alla scienza ed ai metodi della dialettica che fino ad allora erano stati lasciati pressoché completamente nelle mani dei trattatisti di materie non religiose, mentre la teologia era come imprigionata nel semplice commento letterale della Scrittura. L'incorporazione delle scienze specificamente umane prospettò il problema del valore dell'etica razionale per il cristiano.

Anche il rinascimento teologico del secolo XVI innestò nella teologia la riflessione sui problemi giuridici ed antropologici, soprattutto quelli derivati dalla nuova organizzazione della società, nel clima creatosi alla fine del mondo feudale con il sorgere degli stati moderni e con i problemi sollevati dalla scoperta dell'America. Molti di quei teologi sono diventati il modello dei teologi-giuristi.

Eppure il nuovo impianto del problema comporta esigenze alle quali non si può dare soddisfazione tornando semplicemente alle dottrine clas-

siche. Ciò vale soprattutto per la metodologia di quei lavori, che al lettore danno l'impressione di non rispettare l'autonomia delle scienze diverse che incidono su una stessa materia. E' molto difficile distinguere in quegli autori ciò che devono alla luce della Rivelazione e ciò che devono alla ragione umana, della quale essi erano sì difensori, ma che non osavano rendere del tutto indipendente. Né nelle *Summae* del sec. XIII né nei grandi trattati giuridici del sec. XVI si avverte una distinzione fra trattato filosofico sul diritto naturale e trattato della legge di Cristo. Quegli autori conoscevano perfettamente la distinzione fra la luce della ragione e la luce della fede; tuttavia la cristianità in cui vivevano, impediva loro di vedere le esigenze di una chiara distinzione metodologica e scientifica dei due campi, quale l'esige il mondo pluralista nel quale viviamo. Quando nei secoli posteriori si finì per fare la distinzione scolastica fra l'etica e la morale teologica, si volle rispondere a quest'esigenza già allora chiaramente percepita, ma la si compì con risorse così povere e con tale preoccupazione apologetica che molti manuali scolastici parvero ancora non essere né pienamente filosofia (molti di essi non sono altro che trattati teologici antichi, dai quali si sono espunte le citazioni della Scrittura), né pienamente teologia (v'è un certo timore nell'innestarvi tutte le esigenze del Vangelo, in quanto che si dubita della sua effettiva efficacia sociale o politica).

1) *Autonomia della legge naturale nell'etica evangelica.*

La teologia cattolica ha tardato un po' nel rendersi conto di questa sua tradizione. Tuttavia recentemente non ha avuto dubbi nell'accettare il progetto di una teologia del diritto, nel senso di un impegno a contribuire, con quanto essa ha di specifico, alla delucidazione dei problemi del diritto naturale, come in generale di tutti i problemi giuridici. Si possono citare già come esempi di questo genere di studi quelli di J. Fuchs (1), C. Morali (2), M. R. Arbus (3), G. Söhngen (4), A. Truyol Serra (5), Agostino di Assisi (6), F. Puy (7), M. Useros Cantero (8), B. Schüller (9), E. Foresi (10), D. Composta (11), ed altri, i cui lavori

(1) Cf. *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts* (Düsseldorf 1955); traduz. francese: *Le droit naturel. Essai théologique* (Paris 1960); *De valore legis naturalis in ordine redemptionis,* en « PerMorCanLiturg » 44 (1955) 45-64.

(2) *Teologia e diritto canonico in S. Tommaso d'Aquino* (Roma 1963).

(3) *Le droit de l'incarnation,* in « Revue de droit canonique » 2 (1952) 133-170; 277-310.

(4) *Grundfragen einer Rechtstheologie* (München 1962).

(5) *Fundamentos del derecho natural* (Barcelona 1954).

(6) *Manual de derecho natural,* I (Granada 1963); *Introducción al pensamiento jurídico y político de Ernst von Hippel,* nell'opera di E. Von Hippel, *Historia de la filosofía política,* I (Madrid 1962), pp. I-LXIII.

(7) *Teología del derecho,* in « Anales de la Cátedra Francisco Suárez » 4 (1964), n.l., p. 9-49.

(8) *« Statuta Ecclesiae » y « Sacramenta Ecclesiae » en la eclesiología de Sto. Tomás* (Roma 1962).

(9) *Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht. Die christologische Rechtsbegründung in der neueren protestantischen Theologie* (Roma 1963).

(10) *Teologia de la socialità* (Roma 1961).

(11) *Prospettive per una teologia del diritto,* in « Sales » 29 (1967) 28-69; *Possibilità di una teologia del diritto naturale,* in « Sales » 30 (1968) 302-329.

appaiono nelle principali riviste e pubblicazioni di temi giuridici (12).

D'altra parte anche il protestantesimo dimostra interesse per questi temi giuridici dal punto di vista della teologia. Ma la difficoltà che ha dovuto vincere il protestantesimo per tale aggiornamento è di diverso ordine. Per esso l'intento di avvicinare la teologia del diritto rappresenta una tentazione costante di negare ogni altra scienza che non sia la teologia nello studio della legge naturale, poiché nella tradizione protestante esiste una prevenzione, più o meno latente, contro una filosofia del diritto. Però anche in campo protestante si possono citare autori aperti a riconsiderare le posizioni che si ritenevano classiche: J. Ellul (13), Hans Dombois (14), E. Brunner (15), ed altri (16).

Inoltre, anche se da punti di vista differenti, si nota un generale interesse a considerare teologicamente i problemi relativi all'ordine razionale della morale e al diritto.

Dal punto di vista cattolico invece è molto importante che queste ricerche tendano a salvaguardare la legittimità di un ordine naturale delle cose, proprio perché questa è la sua differenza rispetto al pensiero protestante e perché la stessa teologia cattolica deve confessare di non essere sempre stata fedele a tale riguardo, ma al contrario di aver talvolta elaborato una teologia che non rispettava le esigenze della ragione e voleva illuminare tutto secondo una visuale cristiana. Riconoscere e dar valore a tutto il campo d'azione della ragione umana in questo settore deve essere l'obiettivo principale della teologia.

La morale cattolica oggi è impegnata in un'opera di ritorno alle fonti del pensiero teologico e a tutto ciò che riconoscendo i diritti della ragione umana sembra inteso a mantenere nella Chiesa un tipo di pensiero razionalista e scolastico. Eppure, se non si fosse fedeli a questo proposito, svanirebbero tutte le speranze che oggi si pongono nella *legge naturale come luogo d'incontro ecumenico e di dialogo fruttuoso con il mondo d'oggi.* Il pensiero cattolico sembra ricercare tale dialogo con tutti gli uomini, ma nello stesso tempo essere legato da postulati estranei al medesimo campo in cui intenderebbe restare. Si parla di sviluppo dei popoli, di lotta ai contraccettivi, di negazione di ogni tirannia, ma in alcuni autori cattolici si ha l'impressione che non si giunga a trarre tutte le conseguenze di questi problemi o perlomeno ad essere aperti a ciò che le scienze corrispondenti dicono al riguardo.

Di conseguenza una teologia della legge e del diritto naturali deve cominciare riconoscendo l'esistenza e l'autonomia di una filosofia della legge

---

(12) Si veda l'amplia bibliografia su questi temi nei due articoli citati di D. Composta, nella nota 11.

(13) *Le fondement théologique du droit* (Neuchâtel 1946).

(14) *Naturrecht und christliche Existenz* (Kassel 1952).

(15) *Das Gebot und Ordnungenentwurf einer protestantischen theologischen Ethik* (New York) e *Gerechtigkeit* (Zurich 1943).

(16) Può vedersi un'introduzione a questo pensiero nelle seguenti opere: A. Reber, *Katholische und protestantische Rechtsbegründung heute* (Frankfurt 1962); K. Peschke, *Naturrecht in der Kontroverse* (Salzburg 1967); J. Lhoir, *Le droit naturel chez les théologiens protestants actuels,* in « Collectanea Mechliniensia » 49 (1964) 226-241; A. Auer, *Naturrechtsdenken im heutigen Protestantismus,* in « Salz. Jahrbuch für Philos. » 1960, p. 196 ss.; e B. Schüller, o.c.

e del diritto naturali. Il giusnaturalismo classico si è elaborato in tempi in cui la filosofia era così integrata nel pensiero cristiano che difficilmente era possibile distinguere le verità proprie di ognuno dei due campi. Ciò che avveniva anche nella cristianità medioevale: già allora si sapeva che lo stato civile non era di istituzione divina e che la Chiesa non doveva identificarsi con il potere civile, ma si era arrivati ad una tale compenetrazione fra queste due realtà che oggi ci riesce difficile determinare, in quella cristianità, i limiti di ognuna, allo stesso modo in cui allora quella cristianità indusse più di un pensatore all'errore speculativo di subordinare un'istituzione all'altra. Il fatto poi che, a partire dal sec. XVII, l' ordine giuridico fosse immaginato come non-cristiano e spesso come anticristiano non contribuì certamente a chiarire le cose.

E, al contrario, le esigenze della ragione non possono alterare quelle derivate da una luce superiore, quale è quella della fede. La teologia ha le sue fonti di ispirazione scientifica, ove tuttavia le risorse della ragione non costituiscono l'argomento di maggior valore. Cristo ci ha insegnato una legge che non coincide pienamente con la morale naturale dei pagani. Nella legge cristiana v'è un precetto insolito per la ragione: la redenzione degli uomini dovuta ad eventi storici che non hanno altra causa che la volontà positiva di Dio. V'è perciò anche un nuovo ordine di relazione fra gli uomini e Dio e fra uomo e uomo. Così tutto ciò che appartiene all'ordine sociale del cristianesimo è fonte di un nuovo diritto tra gli uomini, ma irriducibile al diritto naturale. Oggi il cattolicesimo ha riflettuto molto sugli elementi del dogma e sottolinea la necessità di fondare un ordine giuridico cristiano in una retta ecclesiologia.

La filosofia della legge naturale e la teologia morale, così come la filosofia del diritto naturale e la teologia del diritto, danno l'impressione di essere così ricalcate l'una sull'altra che volerne parlare come di due scienze distinte sembra pura immaginazione. Eppure è necessario distinguere queste due scienze come *conseguenze di una retta concezione delle relazioni fra natura e grazia.* Facendo confusione tra le due, non crediamo possa progredire molto lo studio dell'ordine naturale, dal momento che si finirebbe per fare della morale naturale un'apologetica della morale cattolica e di questa un'evasione per rispondere a tutte le esigenze della ragione umana. I frutti sono più che conosciuti: una grande diffidenza degli studiosi della morale cattolica verso quella che si chiama legge naturale, ma che non si studia mai come tale né con un'autonomia propria; ed un'altra ancor più grande diffidenza dei sociologi verso quella che si chiama dottrina sociale cattolica, ma che pare non rispondere ai problemi sociali al livello della legge naturale. E lo stesso avviene nei manuali rispettivi: in quelli di morale cattolica la carità non ha il posto centrale che dovrebbe avere nell'insegnamento evangelico, mentre in quelli di etica la virtù della giustizia non figura al posto che dovrebbe occupare. Se non si mutano questi punti di vista, non può avere garanzia di buon esito il tentativo di rivalorizzare la teologia della legge naturale e del diritto naturale: tutto si ridurrebbe invece alla trasposizione pura e semplice delle conclusioni della legge naturale alla teologia, senza alcuna possibilità di salvare ciò che di specifico ha ogni scienza, conducendo infine ad una maggiore confusione e non ad un reale chiarimento dei problemi.

La maggiore difficoltà che si ha in teologia ad accettare tale punto

di vista, è il fatto che non v'è un solo fine per l'uomo, e che pertanto non v'è che una moralità. Allora perché immaginare un quadro ipotetico di morale naturale? Tuttavia questa domanda non significa altro che ritornare a proporre i punti di vista contro i quali già reagì S. Tommaso. Nessuno pretende che la legge naturale, come tale, salvi l'uomo o risponda adeguatamente a ciò che Dio desidera dagli uomini. Comunque è certo che la morale della legge naturale rappresenta un'esigenza per ogni uomo, ed un'esigenza che rispetta pienamente la legge di Cristo, al modo in cui la fede rispetta tutte le scienze umane, per quanto la fede stessa non sia affatto riducibile ad una scienza umana (17).

Per questo torniamo a ripetere che *il primo compito di una teologia della legge naturale è affermare l'esistenza di un ordine naturale, la sua validità, la sua consistenza e la sua autonomia relativa all'ordine soprannaturale.* E tutto ciò non si può compiere senza una retta spiegazione dogmatica di termini quali « grazia » e « salvezza degli uomini ». Quanto distingue la concezione protestante da quella cattolica circa il tema della legge naturale è una diversa comprensione delle relazioni fra natura e grazia. Nel protestantesimo una filosofia del diritto naturale non ha quasi ragione di essere o almeno ha un fondamento alquanto incerto.

La teologia può avvicinare questi temi in contesti molto diversi. Prima di tutto, nel dogma, riguardo alle relazioni fra grazia e natura si deve fissare chiaramente il ruolo della natura umana nella salvezza. Nel trattato teologico della rivelazione o della storia della salvezza bisogna determinare di che ordine sono gli interventi salvifici di Dio sull'umanità e come questi vengono a colmare in parte alcune esigenze della natura umana (ad esempio, l'insegnamento d'una morale accessibile alla ragione). Nel trattato del peccato originale si deve spiegare come la natura umana non s'è pervertita, ma è rimasta immutabile nelle sue esigenze, sebbene incapace di realizzarle da se stessa con pienezza. Nel trattato morale della legge si deve stabilire la doppia sorgente delle esigenze umane: la legge cristiana e la legge conforme alla ragione; ed in quella sede spiegare lo *status* della legge naturale all'interno della morale evangelica. Nel trattato

---

(17) Dice O. Lottin: « La raison naturelle voit que certains actes sont de soi conformes à la nature rationnelle, sociale et contingente de l'homme, et dès lors conduisent l'homme à son vrai bien, à sa fin naturelle: ces actes sont moralement bons. Pour établir la bonté intrinsèque de ces actes, il nous suffit de considerer la nature humaine en elle-même sans recourir à sa cause efficiente première ni à sa cause finale dernière; de même que pour définir ce qui convient à la nature d'une plante, d'un animal, pas n'est besoin de sortir de l'analyse de cette nature. Or, parmi ces actes moralement bons, certains actes apparaissent à la raison naturelle, non pas comme des articles de luxe, mais comme des éléments absolument nécessaires pour la sauvegarde en moi de la dignité propre à la nature humaine. En analysant le concept de nature raisonnable, je vois qu'à côté d'actes excellents, d'autres sont absolument requis pour sauvegarder ma condition d'être raisonnable, telle la maîtrise de mes passions désordonnées; en scrutant le concept de ma nature sociale, je constate qu'à côté d'actes de libéralité surérogatoire, il en est qui sont nécessaires à l'ordre social, tel le respect des droits stricts d'autrui; en considérant ma nature contingente, je perçois clairement qu'à côté de pratiques cultuelles de surérogation en l'honneur de Dieu, un minimum s'impose de toute nécessité, tel le respect du nom de Dieu. Ces actes se présentent ainsi comme des moyens en connexion nécessaire avec le bien, la fin de ma nature; ces actes son donc eux-mêmes obligatoires. J'ai la liberté physique de ne pas employer ces moyens, je n'en ai pas la liberté morale ». *Morale fondamentale* (Tournai 1954), p. 209.

della prudenza si può spiegare, come fece S. Tommaso, l'ordine morale come ordine di conformità alla retta ragione, nonché la relazione che esiste tra razionalità e moralità. Nel trattato della giustizia si deve far riferimento anche ad un ordine di equità naturale, indipendente da ogni determinazione positiva. In una parola, la teologia dovrà riconoscere e fondare gli imperativi di una legge e di un diritto naturali nell'ordine cristiano, senza però ridurli alla propria materia, ma al contrario lasciando loro piena autonomia nell'ambito di una filosofia dell'ordine morale naturale. La tesi della morale cattolica circa la distinzione fra virtù morali infuse ed acquisite — oggi pressoché comune in teologia — è in intima connessione con lo *status* di una morale naturale (18).

Riguardo ai temi principali in cui la filosofia giuridica e la morale naturale possono sperare di ricevere luce dalla teologia, possiamo citare, con Francisco Puy (19), i seguenti: i problemi del dogma previ alla filosofia giuridica, come il fondamento di ogni ordine umano in Dio, l'ordine della creazione e della redenzione, il senso della storia; un'antropologia cristiana di grande valore per la legge naturale; le basi divine della libertà umana; l'escatologia cristiana ed il senso del progresso umano; le falsità di una scienza pura del diritto, la retta concezione delle relazioni fra morale e diritto, e l'inserimento dell'ordine sociale e politico nella morale; la base teologica del giusnaturalismo, soprattutto per una retta concezione della legge e della giustizia; la base teologica della politica (20); e, particolarmente, lo *status* giuridico della comunità ecclesiale, che è il popolo di Dio, ma con un fine ed un'origine completamente distinti dalle società di ordine naturale (21). E' noto che nella teologia cattolica non regna

---

(18) Con ragione afferma Ph. Delhaye: « Lorsque les premiers scolastiques, au XIIe siècle, ont exposé leur morale théologique dans leurs commentaires bibliques, dans leurs recueils de sentences patristiques et dans leurs sommes, ils ne s'en tournent pas moins vers les autres païens pour leur demander un enseignement d'éthique. Il peut être étonnant de voir ainsi ces théologiens s'adresser à Cicéron, à Sénèque, à Virgile pour demander un enseignement moral. Ce n'est pas, chez eux, le signe d'une foi déficiente, mais la volonté de prolonger les principes de l'Evangile par des observations empiriques, humaines, psycologiques. Bien souvent, dans leurs écrits, la différence entre la morale chrétienne et l'éthique est à peine formulée. Elle se base sur una question de sources puisque ces auteurs croient faire de l'éthique en étudiant Sénèque et de la théologie en commentant S. Paul ou S. Grégoire. Il n'en reste pas moins, nous l'avons vu, qu' un Alain de Lille voit très bien la différence entre des vertus naturelles et surnaturelles ». *Permanence du droit naturel* (Louvain 1967), p. 151. E questo mutuo apporto non deve oscurare la netta differenza esistente fra il diritto naturale e la legge evangelica, come dice F. Puy: « El punto clave, no obstante, que la teología jurídica ha de resolver dentro de la problemática actual del derecho natural, es el de la neta distinción entre derecho natural y derecho divino, imprescindible para lograr una firme delimitación del proprio ius naturae. Ciertamente es en este punto donde la urgencia de la realidad ha promovido espontaneamente una mayor profundización en estudios parciales. Son de mencionar al respeto las contribuciones al tema de Ernst Von Hippel y Antonio Truyol, que han sentado los cimientos sobre los que podran seguir ulteriores elaboraciones y desarrollos ». O. c., p. 32.

(19) Cf. l.c., p. 20 ss.

(20) Cf. L. Sanchez Agesta, *Los principios cristianos del orden político* (Madrid 1962) e S. Ramirez, *Doctrina política de Sto. Tomás* (Madrid, Publicaciones del Instituto social Leon XIII, 1).

(21) Cf. A. Osuna, *Distinción entre virtudes naturales e infusas y su significado en la vida de la Iglesia,* in « LaCienTom » 93 (1966) 87-145.

unanimità circa il contenuto ed il senso che può avere l'ordine giuridico nella vita di una comunità divina quale è la Chiesa (22).

Al contrario, giudichiamo meno importante lo studio di quei precetti di legge naturale che di fatto si insegnano nella rivelazione. Nella teologia primitiva si arrivò a confondere lo studio della morale naturale con quello del decalogo, per il fatto che quasi tutto il decalogo raccoglie precetti di legge naturale. Crediamo piuttosto che tutti quei trattati *de lege mosaica* abbiano perduto il loro interesse e siano prove in più della mancanza di metodo nella trattazione di problemi relativi alla legge naturale. Sappiamo, infatti, che la rivelazione ci ha insegnato precetti di legge naturale (il decalogo, gli insegnamenti morali di S. Paolo, alcuni *loghia* di Cristo, etc.), e che il Concilio Vaticano I parlò della necessità della rivelazione per conoscere pienamente e senza errori tutta la legge morale naturale; ma bisogna constatare che quest'insegnamento non è mai formalmente legge naturale e che lo si studia invece come verità rivelata. Anzi, per la verità, si deve aggiungere che la dottrina rivelata sui precetti di legge naturale è frammentaria e carente di sistematicità. Ci sembra quindi errato ridurre la morale naturale, la filosofia del diritto e la morale sociale allo studio dei precetti concreti che in materia di etica, giustizia e socialità sono raccolti nella rivelazione. Ciò non porterebbe che ad una nuova confusione (23) e ad un biblismo che minerebbe il lavoro e le conquiste di un pensiero giusnaturalista cattolico, il quale va al di là dello stretto rivelato. Un esempio degli inconvenienti in questo cammino è il fatto che in recenti articoli di cattolici si pone in dubbio che l'onanismo sia peccato grave, perché il famoso testo biblico di Onan non lo condanna come atto sessuale difforme dalla legge naturale, ma come violazione di leggi matrimoniali positive. Lo studio delle norme etiche contenute nella rivelazione potrà avere un interesse in teologia ed in esegesi, ma mai sostituirà una filosofia della legge e del diritto naturali, che debbono ricorrere alla teologia per cercare la loro ragione d'essere, ma non per essere ridotte ad uno studio del decalogo di Mosé. L'etica con-

---

(22) Si possono vedere, fra altre opere, le seguenti: Eichmann-Morsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts,* 3 vol. (Paderborn 1953-1954); A. Hagen, *Prinzipien des katholischen Kirchenrechts* (Würzburg 1949); K. Morsdorf, *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche,* en « MünchThZ » 3 (1952) 329-348; D. Schüller, *Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht. Die christologische Rechtsbegründung in der neueren protestantischen Theologie* (Roma 1963); A. Vilaplana, *Fundamentos teológicos del derecho,* in « Anales del Seminario de Valencia » 3 (1963) n. 6, p. 89-123; Ledislas Orsy, *Towards a theological conception of Law,* in « The Jurst » 24 (1964) 383-392; M. Useros Cantero, *Temática relevante en los estudios actuales sobre la naturaleza peculiar del ordinamiento canónico,* in « RevEspDerCan » 14 (1959) 73-120; Victor De La Reina, *Eclesiología y derecho canónico. Notas metodológicas,* in « RevEspDerCan » 19 (1964) 341-366.

(23) F. X. Kaufmann accusa gli insegnamenti correnti della morale cattolica di essere un amalgama di testi biblici e principi filosofici senza valore in sé: « Wenn wir die bis in jüngster Zeit eingenommene geistige Position der katholischen Philosophie richtig interpretieren, so liegt ihr Charakteristikum in einer weitgehenden Amalgamierung theologischer, metaphysisch-deduktiven und empirisch-induktiven Argumentationen. Auf diese Weise gelang für eine Zeit eine imponierende Deutung innerweltlichen Geschehens in einer einhietlichen Weltsicht vom Übernatürlichen her, deren Schlüssel uns der spätscholastische Naturbegriff zu sein scheint. In ihm wird Natur mit dem erkennbaren und aussagbaren Wesen des Menschens und der Dinge gleichgesetzt, das von Gott als Ordnungsprinzip in die Welt gesetzt wurde ». *Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht,* in *Das Naturrecht im Disput* (Düsseldorf 1966), p. 56-57.

serva tutta la sua autonomia e la sua specificazione anche dopo la rivelazione cristiana, benché molti dei suoi precetti possano coincidere materialmente — e tale coincidenza è una prova del suo valore — con quelli insegnati in forma sporadica nella rivelazione (24). Ciò che è singolare della rivelazione cristiana non è rappresentato da tali precetti (rivelazione chiamata soprannaturale nella forma di trasmissione), ma dall'evento della nostra inserzione nel Corpo di Cristo (rivelazione soprannaturale per essenza). E sarebbe molto più errato ridurre la legge naturale ad uno studio della storia della salvezza, già superato e senza validità nel momento attuale dell'uomo. Questo è il cammino più immediato per negare l'esistenza di una legge naturale. Ma l'idea filosofica di natura, che è alla base della legge naturale, non ha nulla a che vedere con quello che in teologia si può chiamare stato di natura, e nemmeno con il periodo della storia della salvezza anteriore al principio della rivelazione positiva di Dio. La filosofia della legge naturale, almeno quella della tradizione giusnaturalista tomista, astrae da questi condizionamenti storici e studia l'uomo reale e concreto, ma soltanto alla luce dei dati offerti dalla ragione umana (25).

Rimane tuttavia chiaro che l'antropologia cristiana, che risulta dalla nostra comunione con Cristo e dalla presenza dello Spirito in noi, è anche fonte di una nuova visione dell'uomo di fronte a Dio e di fronte al prossimo, che viene ad aggiungere molti valori alla legge naturale ed a

---

(24) Cf. J. Messner, *Etica social, política y económica a la luz del derecho natural* (Madrid 1967) p. 140 ss., dove polemizza con Monzel, per il quale il diritto naturale, dopo Cristo, è un diritto già specificamente cristiano. Cf, anche Id., *Naturrecht und Sozialtheologie*, in « Die neue Ordnung » 20 (1966) 367-375. Una teologia della legge naturale deve tenere presenti gli elementi della legge naturale che hanno ricevuto una nuova valorizzazione dall'ordine instaurato in Cristo (ad es. il matrimonio indissolubile, il bene comune della società civile aperto al bene comune della società soprannaturale, ecc.), tuttavia mai ledere la legittima autonomia di tutto l'ordine naturale. Pertanto ciò che afferma J. Fuchs può applicarsi solo ad una teologia della legge naturale: « Les promoteurs d'une sociologie nettement "chrétienne" entendent en premier lieu s'opposer à une sociologie et surtout à une étique de la societé qui ne serait que "de droit naturel". La sociologie chrétienne ne peut se borner à être l'enseignement du droit naturel ou de la loi morale naturelle. Rappelons ici la polémique de Monzel contre la position de J. Messner, pour qui le contenu du droit naturel est ce qui, de soi, peut être connu par l'homme sans révélation. L'insistence est mise sur le fait que la révélation chrétienne apporte à l'éthique sociale chrétienne des notions essentielles et nouvelles dans leur contenu. Cette affirmation n'est pas dénuée de fondement. Si, par exemple, il est question des relations entre l'Eglise et l'Etat, on ne peut nier que nous ne sommes instruits sur cette importante question que par la Révélation et que nous ne pouvons l'être que par elle. Ce seul exemple suffit à démontrer qu'une partie essentielle de la doctrine chrétienne sur l'Etat est déterminée par la Révélation ». *Le droit naturel*, p. 189-190.

(25) Così descrive il diritto naturale D. Composta: « ... l'ordine naturale non deve essere inteso come un'epoca storica staccata dall'economia della salvezza. Esso cioè non significa solo uno stato o condizione spirituale in cui si venne a trovare l'uomo dopo il peccato originale, fino alla venuta di Gesù Redentore; ma è un ordine essenziale, uno statuto ontologico scolpito nella natura umana fin dalla Creazione, e valido per tutte le epoche della storia della salvezza. La distinzione, dunque, non è tra l'uomo decaduto e l'uomo della redenzione, in un senso storico e cronologico; ma tra la natura in quanto tale e l'ordine soprannaturale della salvezza. Infatti la natura umana, anche dopo la caduta di Adamo, è rimasta sostanzialmente inalterata; ed è su questa natura che Cristo intende operare la salvezza di tutti gli uomini: l'ordine cristiano della Grazia ha confermato e restaurato l'ordine naturale nella sua primitiva elevazione ». *Possibilità di una teologia del diritto naturale*, l.c., p. 323.

sfumarne altri, i quali assumono così un' importanza minore nel nuovo ordine delle cose, anche se sostanzialmente i loro precetti debbono essere ancora seguiti. Si tratta di una nuova prospettiva del fine ultimo dell'uomo, che fa mutare il punto di vista di questa legge naturale, per quanto non la distrugga né la neghi.

La morale classica conosceva un problema simile a questo, che ci potrebbe servire come esempio di soluzione: è la relazione fra virtù morali naturali e virtù soprannaturali. Le virtù morali naturali sono inadeguate al fine soprannaturale; tuttavia non sono esse in qualche modo virtù che ordinano rettamente l'uomo rispetto al suo fine? La teologia risponderebbe: non sono virtù, ma principi di vita virtuosa, sebbene solo relativamente ad un ordine inferiore rispetto a quello soprannaturale. La legge evangelica non ha distrutto né negato tutto l'ordine della morale naturale, che viceversa mantiene intatta la sua validità, ma vi ha aggiunto nuovi fattori che fanno in modo che quei valori divengano relativi e limitati al campo della ragione umana: infatti l'uomo possiede ora un altro campo di vita morale, che è quello determinato dalle esigenze che la fede ha aggiunto alla sua intelligenza.

Ecco perché abbiamo la convinzione che la legge naturale non sia propriamente la legge evangelica, ma una parte di essa, in quanto la legge evangelica comincia subito con il riconoscere l'uomo quale creatura di Dio e legato ad esigenze derivate dalla sua ragione umana, che è una partecipazione all'intelligenza divina. La legge divina ha assunto queste stesse esigenze, dando loro un significato, ma mantenendole al loro livello di ragione. Così, ad esempio, il matrimonio è diventato un valore nuovo nell'ordine cristiano, ma solo in quanto nella sua istituzione naturale aveva già valori di stabilità ed unità, che potevano servire per simboleggiare il nuovo valore sacramentale che esso acquista per volontà di Cristo. E lo stesso potremmo dire della concezione cristiana dell'autorità, della tecnica e della vita sociale.

2) *Integrazione della legge naturale nella legge evangelica.*

Posta la distinzione fra l'etica della legge naturale e la considerazione teologica della stessa materia (nonché la stessa distinzione metodologica tra le due concezioni), possiamo passare a dimostrare che la legge naturale conserva tutto il suo valore e le sue esigenze nell'ordine instaurato da Cristo. Se così non fosse, le considerazioni precedenti non avrebbero conseguenze reali, poiché poco varrebbe difendere l'autonomia del concetto filosofico di legge naturale, se poi si dovesse constatare che questa legge non ha valore nell'ordine teologico essendo stata praticamente annullata da Cristo.

Dobbiamo notare che la concezione giusnaturalista cattolica è fondata su un concetto di natura che non è condizionato dagli stadi della storia della salvezza, e che tale concetto è fondamentalmente valido in ognuno di essi. Infatti l'intervento salvifico di Dio sull'uomo suppone la possibilità di una risposta morale dell'uomo medesimo alla chiamata divina, allo stesso modo in cui tutti gli insegnamenti della fede si costruiscono sull'affermazione di una intelligenza umana capace di sottomettersi alla verità infallibile di Dio e di rimanere al proprio livello illuminata da essa.

La natura umana così concepita non è un frutto del peccato, ma l' opera stessa di Dio creatore che ha fatto sì che l'uomo fosse in grado di governarsi da sé e di conoscere con la sua luce il bene ed il male. Certo, questa natura si trova in peccato, ma ciò non significa che per effetto del peccato sia o si debba definire corrotta. L'immagine di Dio non scomparve dopo il peccato e può seguitare ad essere fondamento di una legge che deriva da Dio creatore dell'uomo.

Così la grazia di Cristo, per il suo carattere di gratuità e di unico principio di salvezza per l'uomo, non può essere spiegata come una rottura con questa natura, se respingiamo la concezione protestante che vede la natura umana come essenzialmente pervertita. La salvezza in Cristo non può essere una distruzione dell'opera della creazione, ma una restaurazione di tutto ciò che il peccato aveva distrutto in essa, capace di farla ritornare alla sua rettitudine originaria. E' in tal modo che la teologia cattolica interpreta la nostra salvezza. Una grazia che negasse la natura sarebbe una grazia che salva l'uomo soltanto dal di fuori, senza incarnazione nel suo essere (questa invece è proprio la visione secondo cui il protestantesimo del sec. XVI intese la nostra salvezza in Cristo).

D'altra parte le Sacre Scritture ci insegnano in forma esplicita il valore della legge naturale, riconoscendo il carattere etico di azioni che la ragione umana può da sola determinare. Ciò significa che, indipendentemente dalla legge evangelica, l'uomo è obbligato a comportarsi in conformità alle norme della ragione. La rivelazione cristiana si rivolge ad un uomo a cui Dio parlò già nella creazione: si tratta semplicemente di rinnovare quanto l'indifferenza e la malvagità hanno cancellato dal suo cuore. E' solo con questo motivo che i Santi Padri dimostravano la necessità che Dio promulgasse il decalogo, che era una legge naturale; ed è solo con questo motivo che il Vaticano I asserì la necessità di una rivelazione in quelle materie di per sé accessibili all'intelligenza umana.

E questo non significa che la legge naturale salvi l'uomo, come ci vorrebbe imputare il pensiero protestante, ma che la salvezza dell'uomo si realizza nel compimento della legge naturale che è il segno manifesto della salvezza medesima. La carità si mostra nel compimento dei suoi precetti, e tale osservanza è il mezzo di salvezza degli uomini poiché in essa opera la grazia (26).

Non solo non è stata negata la legge naturale dalla legge della grazia, ma al contrario ha cessato di essere legge di peccato, venendo incorporata nel nuovo ordine instaurato in Cristo. Perciò la teologia cattolica afferma oggi che ogni compimento della legge naturale è già un segno

---

(26) « Retenons d'abord que, laissée à ses propres dimensions, elle n'est pas une loi qui tend à la vie eternelle; par elle-même, elle n'a d'autre valeur que d'être une loi d'harmonie et de vie humaine. Comme telle, elle est donc impuissante à mener l' homme au surnaturel. Si la nature humaine est incapable, par ses seules forces, d' atteindre le surnaturel, elle reste cependant ouverte, en vertu de sa puissance obédientelle, à des élévations surnaturelles gratuits: elle peut être elevée jusqu'à la charité du Dieu trine... ». V'è, pertanto, una maniera di compiere la legge naturale che la rende salutare dinanzi a Dio: « L'homme doit d'abord accepter cette fin surnaturelle que Dieu lui offre, l'union au Dieu trine dans la foi et la charité, la loi naturelle deviendra pour lui l'expression même de cette charité que Dieu a mise dans son coeur; le réseau de préceptes positifs et négatifs que la loi lui impose, ne fait que détailler, dans le concret, les exigences de la charité ». E. Hamel, *Loi naturelle et loi du Christ*, p. 20-21.

operante della grazia presente nell'anima. Non bisogna pensare che la grazia cominci a penetrare nell'uomo quando questi ha già compiuto la legge naturale, ma che sia presente nell'anima all'inizio di ogni movimento verso il bene. Come non bisogna nemmeno pensare che la grazia della fede abbia principio nell'uomo quando questi ha già esaminato tutti i motivi di credibilità razionale umana: infatti questa stessa ricerca di Dio è già orientata dal Padre di ogni luce (27).

E pur sotto il dominio della grazia la legge naturale non si trova intrinsecamente modificata né negata nei suoi propri fini. Le sue norme continuano ad essere formalmente norme della ragione umana, benché il loro compimento sia già un effetto della grazia divina. Allo stesso modo le virtù naturali non vengono trasformate in virtù soprannaturali dalla grazia, ma continuano ad essere virtù guidate dalla prudenza razionale, anche se ora acquistano un nuovo senso, essendo l'uomo portato a partecipare della natura stessa di Dio. La carità deve insieme rispettare e promuovere tutte le esigenze di una giustizia sociale umana, come ripetutamente hanno sottolineato gli ultimi Papi, e l'integrazione nel popolo di Dio non deve essere una dimenticanza dell'impegno storico di ogni uomo, come ha ricordato più volte il Vaticano II.

Quindi la legge naturale s'inserisce come tale nella legge evangelica e non diviene mai formalmente legge di salvezza né legge evangelica, ma mantiene la sua autonomia di legge conforme alla ragione umana e di materia di studio filosofico. Viene tuttavia innalzata dalla legge evangelica ad un valore morale superiore ed acquista di conseguenza un significato che la supera in ordine alla realizzazione della salvezza dell'uomo. E la morale cattolica ha sempre distinto tra il fine di un'azione morale ed il suo scopo specifico. Il compimento della legge naturale deve avere come fine l'imitazione di Cristo ed il conseguimento di una perfezione che corrisponda alla dignità di figli adottivi di Dio, ma ciò che definisce detto compimento sarà sempre un bene conforme alla ragione umana: la sua regola sarà fondata da quanto è proprio della natura umana, ed il suo criterio normativo da un giudizio della prudenza umana. La fornicazione, secondo S. Paolo, è per il cristiano un impedimento a che lo Spirito abiti nella sua persona, ed un ostacolo frapposto all'assimilazione dei nostri corpi al corpo glorioso di Cristo, ma ciò non diminuisce per nulla il fatto che la fornicazione rimanga in termini di legge naturale un peccato contro il bene della prole, la quale soltanto nell' istituzione matrimoniale può trovare la perfetta educazione, e contro il bene dell' amore, che può essere completamente espressivo solo laddove è stato consacrato in modo indissolubile.

Come si può comprendere da tutto ciò, il fondamento di questo concetto della legge naturale suppone un insegnamento dogmatico della teo-

(27) « ... con un optimismo demasiado grande, casi naturalista, y sin más preocupaciones, se deducía que las posibilidades, que seguían existiendo en la naturaleza (las posibilidades de la naturaleza pura) podían convertirse en realidades aun sin la gracia, como si la cognoscibilidad filosófica de Dios, la posibilidad de conocer y observar la ley natural, la virtud humana y la honestidad, cuando se realizan limpia y eminentemente, no fuesen ya, patentemente o en secreto, resultados de la gracia de Cristo ». K. Rahner. *Naturaleza y gracia según la doctrina de la Iglesia,* l.c., p. 134.

logia cattolica sulle relazioni fra natura e grazia (28). Prescindendo da questo contenuto dogmatico, si cominciano a scalzare le basi della stabilità della legge naturale e della possibilità di una filosofia dell'ordine naturale, come avviene nel pensiero protestante allorché vuole essere fedele al suo concetto di una natura corrotta e pertanto incapace di dare garanzia ad una morale razionale. Al contrario, per la teologia cattolica l'ordine soprannaturale innalza quello naturale fuori delle sue capacità, ma *non distrugge né modifica i suoi elementi essenziali* (29). La legge naturale continua ad essere legge naturale ed a conservare le proprie esigenze nell'ordine soprannaturale. La morale e il diritto naturali sono rimasti integrati nella loro originalità nella legge evangelica.

Per questa relativa autonomia della ragione non possiamo dire che il diritto naturale sia specificamente cristiano, ma riconosceremo che è *specificamente umano* e capace di essere incluso in una legge superiore alla quale è di per sé *ordinato,* sebbene quest'ordine non giunga ad esplicitarsi in molti uomini. La teologia cattolica fa una chiara distinzione tra la bontà di un'azione, che viene dall'oggetto e dalle condizioni di chi agisce, e l'*azione meritoria,* che viene soltanto dal suo ordinamento al fine della vita umana (e ciò comporta la presenza della virtù del fine ultimo che è la carità). Si tenga presente che il fondamento della legge naturale in un ordine divino bisogna intenderlo come se si trattasse non dell'ordine specifico della fede cristiana, ma dell'ordine della creazione, secondo l'insegnamento del magistero papale, che definisce il diritto naturale come « impresso dal dito stesso del Creatore sulle tavole del cuore umano », sicché « la sana ragione umana ... è capace di scoprirlo » (30): infatti « gli stessi popoli barbari ebbero un freno nella legge naturale, scolpita da Dio nell'anima di ogni uomo » (31).

3) *Valore soteriologico della legge naturale nel Cristianesimo.*

E' divenuto molto comune nel protestantesimo ed in alcuni teologi cattolici il contrapporre l'ordine del diritto naturale e quello della morale cristiana, definendo il primo ordine di giustizia ed il secondo ordine di carità. La legge ed il diritto naturale non potrebbero in questo caso tendere ad altro che a realizzare la giustizia nel mondo, mentre la morale cristiana muta il mondo presente e pone al suo centro la carità. Questo

---

(28) « El problema, por tanto, entre naturaleza y gracia es capital y previo para el filósofo cristiano del Derecho. Si bien su solución teológica puede no determinar el punto de vista último sobre el Derecho como mediatizado por la fe — como en el caso de la teología católica —, no puede, sin embargo, dejar de plantearselo, porque solo así tendrá un recto entendimiento del valor de la naturaleza humana ». Agostino di Assisi, *Manual de derecho natural,* p. 399.

(29) Come bene conclude E. Hamel: « Evidemment, le sens complet et définit de la vie humaine n'est pas encore donné avec la loi naturelle. Mais si c'est l'homme tout entier qui, à la suite du Christ, est entraîné dans l'orbite surnaturelle, la loi naturelle, son idéal, ses exigences, valent encore pour le chrétien, car il demeure *homme* sous la grace ». *Loi naturelle et loi du Christ,* p. 23. Cf. K. Rahner, *Naturaleza y gracia según la doctrina de la Iglesia católica,* in *Teología actual. Diálogo entre protestantes y católicos* (Madrid 1960), p. 125 ss.

(30) Pio XI, Enc. *Mit brennender Sorge:* AAS 29 (1937) 159.

(31) Pio XI, Enc. *Divini Redemptoris:* AAS 29 (1937) 76.

si afferma per la ragione che il precetto dell'amore è il precetto nuovo e singolare del Cristianesimo, che il paganesimo non poté mai supporre, poiché la sua etica era un'etica di mera giustizia. Viste così le cose, ci si può chiedere che valore possa avere l'ordine naturale, se esso è incapace di penetrare nel centro stesso del Cristianesimo che è l'amore (infatti nell'ordine cristiano le vurtù sono tali in quanto sono governate dalla carità). Tuttavia, considerando il problema da vicino, appare chiaro che in questo modo di pensare esiste un equivoco che deve essere risolto.

Il concetto di natura nella tradizione giusnaturalista non è un concetto storico-salvifico, ma un'astrazione metafisica con la quale affermiamo ciò che conviene all' essenza dell' uomo, senza riferimento all' ordine della salvezza ed alla sua realizzazione. Ma opponendo la legge naturale e la legge evangelica come ordine di giustizia l'una e ordine d'amore l' altra, passiamo insensibilmente da un concetto metafisico di natura ad uno storico. La novità dell'amore come esigenza cristiana non sorge infatti da un'innovazione rispetto al concetto metafisico dell'uomo, ma da un' innovazione rispetto ad una particolare condizione dell'uomo nella storia della salvezza, quella dell'uomo caduto nel peccato e privato della comunicazione con Dio. La carità è soprattutto comunione con Dio. Ebbene, l'uomo non è entrato in questa comunicazione soltanto per Cristo. Pertanto la legge di Cristo è essenzialmente una legge di carità, ed il suo amore diffuso nel corpo mistico indica il principio di una nuova tappa della storia della salvezza: infatti precedentemente gli uomini non disponevano che di una legge che non giustificava di per sé, ma solo in quanto supponeva una comunione affettiva con le realtà messianiche. La comunione, che prima si aveva coltivando lo spirito della legge mosaica, ora è data dalla legge evangelica divenuta realtà nella persona di Cristo.

Quindi la carità non è novità rispetto alla natura umana, ma rispetto ad una condizione umana in cui non era ancora presente la nostra salvezza. Ed allora non si può dire che la legge cristiana abbia svuotato la legge e il diritto naturali, poiché questi non esprimevano la carità; al contrario, possiamo affermare che l'amore è una legge naturale dell'uomo ed occupa un posto importante nella costituzione dell'ordine sociale. Chi conosce l'etica di Aristotele sa che la « polis » non può sussistere senza le due virtù intese ad ottenere il bene comune: la giustizia legale e l' *amicitia boni communis,* che è quella che fa dei cittadini una comunità in vista d'un fine comune.

Pertanto non v'è inconveniente nell'affermare che l'amore è una virtù centrale all'interno della legge naturale e che il precetto dell'amore a tutti gli uomini è un precetto al livello della ragione umana. Qualificare la legge naturale come legge di giustizia per distinguerla dalla legge evangelica, che è la legge dell'amore, è commettere l'errore di confondere la legge naturale metafisica con uno stadio della salvezza, nel quale l'amore di Dio non era stato rivelato né donato agli uomini come lo fu nella persona di Cristo. La giustizia e l'amore sono esigenze della legge naturale, come lo sono anche della legge evangelica, poiché l'amore cristiano, a sua volta, si realizza nel compimento di ogni giustizia; ogni giustizia deve essere guidata dall'amore, tanto nell'ordine naturale quanto nell'ordine soprannaturale della carità.

Già Leone XIII disse che « il divino legislatore diede una nuova qua-

lifica a questo comandamento della carità, non perché fino ad allora la legge divina e la stessa legge naturale si fossero dimenticate dell'amore del prossimo, ma perché il modo di amarsi che dovevano avere i cristiani era nuovo ... » (32). E quando gli ultimi Papi hanno parlato tanto ampiamente di incapacità della giustizia a realizzare la giustizia sociale nel mondo se non accompagnandosi alla carità, non l'hanno fatto identificando giustizia con diritto naturale ed amore con Cristianesimo, ma segnalando quanto sia incompleta una giustizia isolata, tanto nello spirito del Vangelo quanto nel diritto naturale.

La legge naturale pertanto non può essere intesa fuori dell'ordine dell'amore, né il Cristianesimo può essere interpretato come ordine di cose in cui la giustizia non ha riconosciuto tutto ciò che conviene alla sua natura specifica (33). Tuttavia rimane fuori discussione che l'amore di carità è un amore singolare di comunione con Dio, che sta al di sopra di una vita virtuosa umana, così come la giustizia naturale non è la giustizia che sorge da un bene comune trascendente agli uomini, quale dev'essere quello del popolo di Dio.

Così pure l'inserimento della legge naturale nella legge evangelica non deve intendersi — sebbene a volte ci si trovi dinanzi a spiegazioni di questo genere — come il sacrificio dei diritti della giustizia sulle are dell'amore divino. La stessa legge naturale implica già questa subordinazione della giustizia come virtù cardinale all'amore fra gli uomini.

L'inserimento della legge naturale in quella evangelica deve intendersi come la subordinazione di tutto un ordine morale ad un altro ordine che lo supera e dal quale *l'ordine naturale riceve un compimento superiore* ed un senso che gli permette di essere realizzato dall'uomo (34). La legge naturale è incapace di condurre l'uomo al fine del suo ordine morale, il che equivale a dire che è incapace di rendere l'uomo perfetto in assoluto, poiché mai quest'ordine garantisce la piena rettitudine della volontà umana. L'uomo concreto, che realizza la legge naturale, è un uomo creato da Dio; Dio ha creato la natura umana in vista della sua perfezione assoluta, la quale non è altro che quella che si ottiene con l'elevazione della stessa natura all'ordine soprannaturale. Lo stesso uomo che è stato dotato d'intelligenza per decifrare le esigenze del suo essere

---

(32) Enc. *Sapientiae christianae:* ASS 22 (1889-1890) 402.

(33) « ... le sens intrinsèque de la justice est l'amour: pour pouvoir être l'expression de l'amour la justice y participe intimement. Elle participe, dans l'ordre naturel de la Création à l'amour de l'ordre naturel, dans l'ordre surnaturel de la Rédemption à la caritas de la Révélation. Lorsqu'on dit que l'ordre de la justice est complété par l'ordre de l'amour, que la justice sociale est complétée par l'amour social, on met alors en relation non pas la justice naturelle et l'amour surnaturel, mais la justice chrétienne ... et l'amour chrétien. Lorsqu'on fixe d'après la loi naturelle la mesure de la justice, on ne doit pas oublier que l'ordre de l'amour surnaturel se détermine également et fondamentalement d'après les principes de la loi naturelle; dans les deux cas s'applique ce principe évident que la surnature et la grâce ne sont pas en opposition avec la nature, mais la reçoivent en elles ». J. Fuchs, *Le droit naturel,* p. 164.

(34) In un breve ed interessante lavoro G. Colombo sostiene che la dottrina sociale cattolica è fondata sulla rivelazione soltanto in quanto in essa si trova il significato ultimo di tutta la vita sociale, mentre i suoi principi sono formalmente di diritto naturale e non si può dire che essi siano dedotti da verità rivelate. Egli dunque afferma che « ... possiamo e dobbiamo dire che la rivelazione fornisce un insegnamento in materia sociale; ma che questo insegnamento è esclusivamente teologico, illumina cioè sul senso ultimo — nuovo e gratuito — della realtà sociale, mentre non dice nulla

umano, è l'uomo chiamato a vivere in comunione con la Trinità. Ebbene, questo senso che riceve la legge naturale in quanto ordinata a qualcosa che la trascende, per poter essere conosciuto suppone una luce superiore, la fede, ed una forza nuova per la sua realizzazione, la grazia divina. In altri termini, è già verso una dimensione superiore al livello della ragione umana ed alle possibilità della natura che è ordinata la legge naturale. Tuttavia non bisogna nemmeno intendere quest' elevazione come un qualcosa di estrinseco e del tutto estraneo all'essere dell'uomo. Il suo reale senso è quello di essere il fine ultimo e vero della vita umana. E già sappiamo che nell'ordine morale è il fine che dà significato a tutta la dinamica della volontà. Il fine pertanto ingloba ed assume in se stesso tutto l'ordine naturale, così come si dice in teologia che la carità informa tutto l'ordine morale.

Il nuovo orientamento che la vita di grazia porta all'uomo, fa sì che tutto il compimento della legge naturale serva a questo fine soprannaturale. La vita di grazia s'esprime in una vita conforme alla ragione, e la grazia non mortifica l'ordine razionale, ma lo completa con lumi superiori all'intelligenza: la fede e la prudenza soprannaturali sono virtù intellettuali che vengono ad arricchire l'ordine speculativo morale dell' uomo e ad aiutarlo nella scelta della sua vita morale, come la sinderesi e la prudenza umana l'aiutano nella determinazione della morale naturale. Perciò nelle esigenze della ragione umana si manifesta l'amore di carità nella stessa relazione che mantengono fra loro il fine ultimo e la scelta dei mezzi e le inclinazioni primarie della natura umana e l'insieme della legge naturale. E secondo tale visione la legge naturale, in quanto integrata nell'ordine instaurato da Cristo, che è il modo in cui Dio vuole l'ordine della creazione, ha un senso preciso: essere espressione e mediazione della salvezza dell'uomo (« se vuoi entrare nella vita, osserva i miei comandamenti » Mt 19, 17). Questo non compete alla legge naturale come astrazione filosofica, ma in quanto integrata in un ordine storico di salvezza in cui conserva la propria autonomia di legge razionale. La legge cristiana non parte dal nulla. ma suppone la legge naturale, come le virtù morali infuse presuppongono e consentono, con la ripetizione degli atti, l'esistenza delle virtù naturali (35). Peraltro la legge

---

sugli altri aspetti di questa realtà, compresa la sua natura intrinseca. Siamo così in grado di definire l'apporto specifico della rivelazione soprannaturale alla soluzione del problema sociale. La rivelazione non intende sostituire la riflessione razionale nella elaborazione della dottrina sociale; né si pone sul suo stesso piano mettendosi in concorrenza con essa: non entra infatti nell'analisi del fenomeno sociale, che resta affidato esclusivamente alla riflessione razionale. La rivelazione trascende la riflessione razionale: poiché si limita a chiarire la destinazione ultima della realtà sociale, che si apre in un mondo superiore (il mondo soprannaturale) a quello in cui si muove la riflessione razionale, il suo apporto specifico consiste nell'orientare o nel mantenere orientata la realtà sociale alla sua destinazione ultima, opponendosi a tutte le deviazioni o arresti indebiti... Ecco come si giustifica un magistero sociale ispirato direttamente dalla rivelazione soprannaturale. Presenta come una caratteristica essenziale di derivare, non dall'osservazione diretta della realtà sociale, ma dalla conoscenza della destinazione ultima della realtà sociale: è quindi un magistero sulla realtà sociale in funzione della sua destinazione ultima ». *Magistero ecclesiastico e problema sociale,* in « LaScuCatt » 90 (1962), p. 494-495.

(35) « Sicut gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem ». S. Tommaso, *Summa Theologiae,* I-II, 99, 2 ad 1.

naturale senza la grazia non è vera causa di salvezza, e nemmeno disposizione efficace ad essa, poiché la salvezza non può sorgere dalla natura, secondo l'insegnamento del Concilio di Trento (36). Tuttavia, dal momento che questa legge naturale si realizza in un uomo concreto, che la grazia di Dio spinge ed accompagna al compimento di opere buone, il risultato ha in concreto un valore ed un significato che non appartengono alla legge naturale in se stessa. In teologia si dice che l'uomo, nella sua situazione attuale dopo il peccato, è incapace di compiere *tutta la legge naturale* e di ordinare ad essa la sua vita senza un ausilio speciale della grazia. Perciò il compimento della legge naturale da parte dell'uomo è già un'attività nella quale non si può distinguere facilmente ciò che vi è di *grazia di Dio* e ciò che vi è di *efficacia umana,* giacché la grazia è tale da inglobare tutto l'uomo e da soprannaturalizzare tutta la sua esistenza. Giustamente dice J. Fuchs: natura e soprannatura prese separatamente non sono altro che astrazioni (37).

La vita soprannaturale presuppone un uomo capace di accettare il suo destino nel mondo e la vocazione inerente alla sua condizione di uomo. E questo è ciò che costituisce l'etica naturale dell'uomo: l'accettazione di un impegno morale fondato sulla sua condizione umana. L'ordine soprannaturale è stato offerto all'uomo: è una salvezza che non è stata imposta all'uomo coartando la libertà umana, ma in pieno accordo con le esigenze di questa libertà. Gli uomini infatti compiono questa scelta esercitando, pur nelle diverse condizioni storiche, la loro libertà. Nello stato primitivo dell'uomo la grazia si offrì alla natura umana come tale ed era con essa ricevuta; ora la grazia di Cristo si offre alla persona ed è condizionata alla sua libertà. Già si vede, di conseguenza, che la grazia suppone una natura umana in esercizio morale, con una ragione ed una volontà in grado di accettare e di mettere a profitto questo nuovo ordine di cose instaurato in Cristo. Da tale punto di vista la legge della grazia cristiana è inconcepibile senza la legge morale della ragione umana.

Tuttavia non bisogna pensare che la legge naturale si riduca ad un semplice presupposto della legge di grazia, ad un qualcosa sul tipo della potenza che riceve il nuovo ordine o del soggetto perfettibile. La legge naturale è stata integrata nella legge evangelica, che l'ha assunta e le ha offerto virtualità insospettate. *La grazia di Dio si manifesta anche in una vita razionale vissuta fino alle sue supreme esigenze.* Nelle esigenze stesse della ragione morale umana si percepiscono valori multiformi ai quali la grazia darà compimento: l'apertura verso il prossimo; le esigenze di una vita sociale che, nel suo ordine, totalizza la persona; le esigenze di una norma oggettiva e la scelta libera della propria vocazione umana. Tutti questi valori si compiono nella grazia secondo la rivelazione evangelica. La legge naturale non è cancellata dal cuore umano dalla legge di grazia,

---

(36) Denzinger, *Enchiridion symbolorum,* ed. 32, n. 1532.

(37) « La realité naturelle et la réalité surnaturelle constituent la realité unique de l'homme: elles se compenètrent l'une l'autre. C'est la réalité totale de l'homme qui donne la règle de sa conduite: l'ordre moral chrétien n'est ni celui de la nature, ni celui de la surnature, mais celui de l'unité de la nature et de la surnature; nature et surnature prises séparément son des abstractions ». J. Fuchs, *Le droit naturel,* p. 113.

anzi *è rispettata nelle sue strutture e rafforzata nelle sue esigenze,* pur essendo illuminata da un nuovo senso dell'uomo. Nella legge naturale già si trova il primo dialogo, esplicito ed implicito, con Dio, che arriverà ad essere pienamente interpersonale nell'incontro con la parola salvifica di Cristo.

La legge naturale suggerisce il dono totale che l'uomo deve a Dio, perché già nella creazione la natura umana è guidata ad offrire a Dio la propria intelligenza e la propria volontà. Ecco, quindi, l'arricchimento di significati che questa legge naturale acquista quando è inserita nella legge evangelica e la serve nell'ambito che le è proprio. La teologia cattolica non può qui seguire le tesi protestanti che si riferiscono costantemente ad un'eterna opposizione fra legge naturale e legge di Cristo, opposizione che non si comporrà che con il trionfo di quest'ultima. Ciò è estraneo al pensiero cattolico, a meno che non intendiamo per legge naturale la legge del peccato presente nella condizione umana storica. Ma il giusnaturalismo cattolico si è liberato di questa falsa comprensione elaborando un concetto di legge naturale che non si fonda sulla condizione di peccato in cui si trova l'uomo, pur non negandola.

La legge naturale è anzi un luogo privilegiato per l'incontro con Cristo. Se si ammette infatti la bontà intrinseca di ogni atto realizzato in conformità alla retta ragione, si può riconoscere che quest'atto buono è concomitante alla grazia, secondo l'insegnamento del Concilio di Trento (38). Nella legge naturale l'uomo s'incontra con se stesso e con la propria vocazione, ed accetta le esigenze del suo essere che è come reclamato da un qualcosa che lo trascende. L'interiorità umana è già il principio di un incontro — ed è del resto spesso l'unica realtà di cui si giunga ad avere autocoscienza — con i fatti storico-salvifici della volontà di Dio, che ci ha salvati in Cristo. E benché talvolta si riduca ad un incontro con la Parola di Dio non nominata, esso non manca per questo di essere orientato ed aperto alla sua perfetta realizzazione nella legge evangelica.

Il compimento che la legge naturale riceve dall'essere incorporata nell'ordine di grazia e dal guidare l'incontro con Cristo, la trascende e supera immensamente. Verso tale compimento essa non è di per sé che un'*apertura,* il non potersi giustificare da se stessa. Una legge naturale che volesse fondarsi su se stessa si chiuderebbe alle possibilità nuove. Un ordine naturale, « secolarizzato », ossia chiuso a tutte le sue possibilità, non può appunto per questo essere innalzato all'ordine cristiano. La legge naturale, qualora voglia erigersi a spiegazione integrata di se stessa, si autonega: nel disegno divino l'ordine della creazione è al servizio dell' ordine della redenzione, ed immaginare due mondi come reciprocamente estranei è come rendere impossibile la salvezza, che deve sorgere *dall'alto,* ma deve arrivare ad incarnarsi *nel più profondo dell'ordine della creazione.* La legge naturale è insufficiente per una spiegazione totale dell' uomo, e l'esperienza della filosofia dimostra che la ragione umana quando si pone come istanza suprema dei valori dell'uomo, deve ricorrere al surrogato dell'utopia per esprimere l'ansia che la natura ha di trascendere se stessa.

(38) Denzinger, *Enchiridion,* n. 1574.

E' necessario prendere coscienza di questa apertura della legge naturale verso la legge evangelica. Non neghiamo con ciò che tale legge debba progredire indefinitivamente in se stessa ed ogni progresso sia sempre integrabile nella legge evangelica.

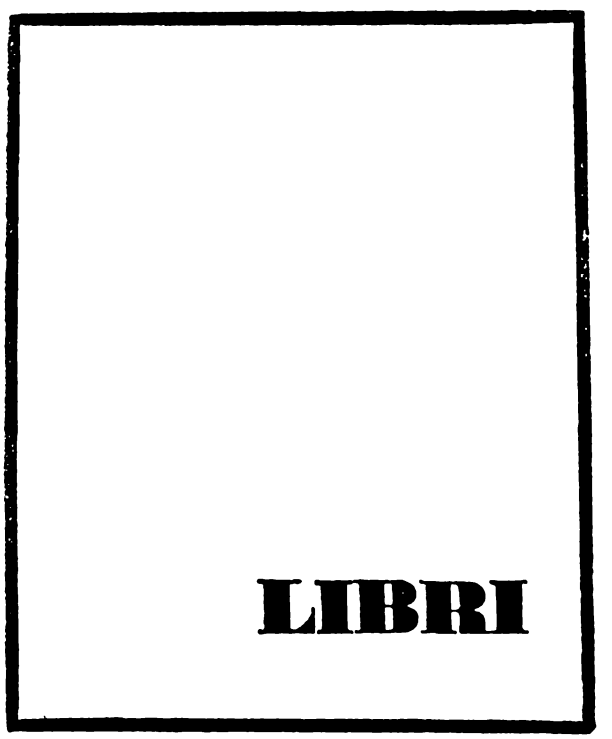
Se non riconosciamo l'autonomia delle esigenze della ragione umana, corriamo nuovamente il pericolo di ridurre la legge evangelica ad una pura etica della situazione. In effetti, fondandosi sul fatto che la risposta al Dio che salva è sempre libera e storica, s'è voluto negare la legge naturale e sacrificarla sugli altari di una mal compresa legge evangelica di sola carità. L'etica della situazione ha negato la legge naturale proprio perché questa suppone un'identità universale delle esigenze dell'essere umano ed ha la pretesa di essere valida anche nell'ordine instaurato da Cristo. Al contrario, se si nega il rapporto fra la legge evangelica e quest' elemento permanente della ragione umana, pare facile dedurre dalla personalità del dono di grazia la soggettività delle norme di ragione ed il loro determinarsi solo caso per caso. Ossia, la norma morale sarebbe così individuale e diversa come il dono di grazia che Dio conferisce ad ogni persona.

L'etica della situazione può essere negata su un piano razionale, dimostrando la presenza nell'essere umano di valori e norme universali. Tali valori non sono negati dalla legge evangelica, ma rimangono intatti, fonte permanente di richieste di grazia e via per cui la grazia stessa giunge a trasformare l'uomo. Il miglior modo di relativizzare la legge naturale è appunto quello di negare il valore di una legge naturale. E questo è ciò che ha tentato di fare l'etica della situazione. Questa si pone sul terreno di una concezione particolare della legge di carità, che è il centro della legge evangelica. Se essa, come affermano i sostenitori dell'etica della situazione, non comporta precetti assoluti, come è possibile parlare della legittimità di una legge naturale, che ha proprio come fine quello di definire in maniera assoluta ed universale ciò che conviene all'uomo? La legge naturale sarebbe sempre un ostacolo sul cammino della perfezione senza limiti che è la perfezione dell'amore. In una parola, negare la legge naturale equivale ad aprire la strada all'etica della situazione (39).

ANTONIO OSUNA

---

(39) Non ci soffermiamo adesso nella discussione di queste dottrine, dato che essa rimane fuori del nostro oggetto. Si veda l'Istruzione della S. C. del S. O. del 2 febbraio 1956 (AAS 48, 1956, 144-145); i discorsi di Pio XII del 18 gennaio 1952 (AAS 44, 1952, 413-419), del 23 marzo 1952 (AAS 44, 1952, 270-278) e del 13 novembre 1953 (AAS 45, 1953, 278-286). Fra gli autori cattolici che hanno scritto opere di interesse teologico al riguardo si vedano: J. Fuchs, *Ethique objective et éthique de situation,* in « NouvRevTheol » 78 (1956) 798-818; Id., *Situationsethik in theologischer Sicht,* in « Schol » 27 (1952) 161-182; K. Rahner, *Sobre el problema de una ética existencial formal,* in *Escritos de Teología,* II, p. 233-254; E. Schillebeeckx, *El debate entorno a la ética de la situación,* l.c., p. 329-343; Ford-Kelly. *Problemas de la teología moral contemporánea,* t. I: *Teología fundamental* (Santander 1962), p. 99-125.


LIBRI

Recensioni di:

Gianni Baget - Bozzo

Giorgio Fabbri

Filippo Garrone

Ignazio Venzano

GÉRARD PHILIPS: « L'UNION PERSONNELLE AVEC LE DIEU VIVANT » (essai sur l'origine et le sens de la grace crée) » - Duculot, Gembloux 1974, pp. 281.

L'opera postuma del professore di Lovanio riprende un tema a lui caro, la teologia della grazia. Si tratta d'un testo di storia della teologia, in cui la sintesi dell'autore è espressa non direttamente, ma all'interno del giudizio storico.

La storia considerata è quella della teologia occidentale; per questo il libro prende le mosse da colui che di essa è il maestro indiscusso e la figura identificante: Agostino. Un breve capitolo è dedicato alla teologia orientale e in particolare alla controversia palamita.

Tuttavia l'interesse di questo saggio non è tanto nell'esposizione delle fonti che vengono interrogate, quanto nel punto o nei punti precisi in cui esse vengono interrogate. Essi ci sembrano fondamentalmente tre: il ruolo dello Spirito Santo nella divinizzazione, il rapporto tra grazia increata e grazia creata, l'esperienza dello stato di grazia.

Sul primo punto la tesi del Philips è espressa chiaramente. Lo Spirito Santo si dona a noi divenendo « come la forma » della nostra anima. « Quest'osservazione non indica una semplice appropriazione; essa si fonda sulla relazione propria dello Spirito Santo che, essendo il termine ultimo della vita divina, la comunica al livello inferiore, cioè alle creature » (p. 277). Ciò comporta un riapprezzamento del principio dell'unità delle operazioni *ad extra,* che la teologia occidentale ha sempre ritenuto indistintamente comuni alle Tre persone. Tuttavia Tommaso (sia nel commento al Lombardo sia nella Summa) mantiene la tesi di una relazione formale diversa delle singole Persone trinitarie al soggetto divinizzato. Questa relazione è però espressa in Tommaso nel quadro dell'appropriazione. E' possibile andare oltre e stabilire una relazione personale dello Spirito Santo con la Chiesa e con l'anima divinizzata non nel quadro dell'appropriazione, ma in quello stesso della proprietà della Persona? Questa è l'inclinazione del Philips che è pronto a cogliere nei suoi autori ogni cenno che possa indicare questo senso.

Nel caso dell'unione ipostatica certamente ci si trova di fronte alla relazione fra una Persona divina in quanto tale ed una creatura; ma il principio della non distinzione delle Persone divine nelle operazioni *ad extra* ha creato delle difficoltà anche in cristologia. Il Philips cita l'espressione agostiniana del Cristo come *filius Trinitatis,* che è un esempio classico di come la teoria dell'indistinzione delle Persone nelle operazioni *ad extra* possa condurre a delle disarmonie con il linguaggio della Rivelazione. Se il *theologúmenon* dell'indistinzione ha avuto un ruolo nell'evitare la lettura subordinazionista o ariana del dogma trinitario, ogni possibile equazione tra il Padre e la pienezza della divinità, esso ha però reso meno comprensibile tutta l'economia salvifica, il nodo stesso dei rapporti tra Dio e il mondo, il senso ed il modo della divinizzazione. Un retto intuito teologico porta dunque il Philips ad avvertire il limite del *theologúmenon* dell'indistinzione, ma senza mai impugnarlo formalmente e direttamente.

La sede del *theologúmenon* non è tuttavia il trattato teologico sulla grazia, bensì quello sulla Trinità. Il Philips, il quale pure lamenta che le *quaestiones* sulla grazia siano così lontane da quelle sulla Trinità nella Summa, non tratta però la teologia trinitaria di Agostino, da cui passa nella teologia occidentale il *theologúmenon* dell'indistinzione. L'intuizione del Philips non sembra qui dunque giungere fino al punto nodale, pur chiaramente presentito, e non denuncia il carattere puramente strumentale e difensivo del *theologúmenon.*

Il secondo punto dipende dal precedente. Come intendere la relazione tra la presenza dello Spirito Santo nella Chiesa e nell'anima e la grazia creata? Il problema ha origine nella teologia medievale: il Philips lo vede posto dalla dottrina di Pietro Lombardo secondo cui lo Spirito Santo e la carità sono la stessa cosa e lo Spirito Santo muove l'anima immediatamente. Il Philips vuole, per la verità, mantenere pienamente l'immediatezza dello Spirito Santo nell'anima. Non può esistere un mezzo di divinizzazione, ma solo un potenziamento ed innalzamento del principio ricettivo, l'uomo stesso, perché egli possa avere la *fruitio* della Persona divina. La grazia creata è ad un tempo una conseguenza dell'unione ed un fondamento della sua possibilità. E' una conseguenza perché suppone lo Spirito, ma è un fondamento perché è la partecizione della natura creata nella sua determinatezza all'unione tra lo Spirito e la persona.

Il Philips non sviluppa però qui quel principio che ha condotto alla teologia dell'unione ipostatica e che sembrerebbe l'unico atto a spiegare una divinizzazione autentica che non cancelli però la creaturalità dell'uomo: cioè la distinzione tra persona e natura. Nell'ordine creato la persona può essere vista come una *ex-stasis* dalla natura, come l'ulteriorità della relazione rispetto alla sostanza. Su questa via, crediamo, sarebbe possibile fondare una teologia della divinizzazione nella forma di adozione a figli, omogenea alla teologia dell'unione ipostatica.

La grazia creata innalza la natura affinché siano possibili l'*ex-stasis* delle persone e il loro confluire nello Spirito Santo verso il Figlio. Ma anche senza un'elaborazione teoretica precisa il Philips polemizza spesso, nella sua esposizione storica, contro ogni concezione dualistica grazia increata - grazia creata e contro ogni « cosificazione » della grazia. Per il Philips la grazia creata non è la divinizzazione, ma il suo aspetto finito: la divinizzazione consiste nell'unione fruitiva con le Persone divine e, direttamente, con lo Spirito Santo. Ciò non combacia con una teologia della semplice appropriazione: solo una relazione di persone a Persona, in un modo di unione che appartiene alla proprietà dello Spirito Santo nell'ordine trinitario, può spiegare la pienezza e l'autenticità della divinizzazione. Insufficiente al riguardo è anche la semplice relazione esemplare, la *similitudo ad propria Personarum* dell'uomo in grazia. Il Philips nota che Tommaso, quando enuncia tale teoria, fa notare che tale similitudine è al modo in cui « la realtà stessa si inserisce nella somiglianza » (p. 144). Tuttavia la divinizzazione non può ridursi solo ad un nuovo modo di presenza di Dio nell'anima mediante la grazia. Ciò in sostanza non è ancora altro che un'espansione della presenza *per modum efficientiae,* che sempre contiene una certa relazione di esempio-esemplato. Occorre raggiungere una presenza di unione, dinamica e spirituale certo, ma non per questo meno ontologica. Tutta la teologia di Tommaso tende a questo punto, ma è stata arrestata da un lato dall'accento posto dalla tradizione scolastica sulla grazia creata, dall'altro dal *theologúmenon* dell'indistinzione.

Il Philips sottolinea che per Tommaso l'abito della grazia infusa è prodotto continuamente nell'anima da Dio, cioè è una continua presenza-azione di Dio nel giusto. In questa linea Tommaso può vedere nella grazia un'unione senza mezzo interposto e stabilire una priorità mutua tra la missione dello Spirito Santo e la trasformazione del giusto. Resta tuttavia il fatto che l'appropriazione non è in grado di reggere la divinizzazione intesa come *fruitio* delle Persone divine. Se la divinizzazione nell'uomo è soltanto la grazia creata, allora non si ha divinizzazione in senso proprio, e si comprende come, nonostante l'autorità di Agostino, il termine *deificatio* sia sparito dal vocabolario teologico dell'occidente.

Il Philips dà, a nostro avviso, un giudizio troppo favorevole della teologia di Gregorio Palamás.

Il considerare la realtà divina secondo la distinzione tra essenza ed energia (impartecipabile la prima, partecipabile la seconda) non è porsi sotto

l'angolo propriamente trinitario, che solo, con la categoria della relazione della Persona con le persone, può consentire una teologia autentica e piena della divinizzazione. Inoltre la distinzione tra essenza ed energia sembra introdurre in Dio un dualismo di difficile comprensione. Essa toglie valore al concetto stesso di divinizzazione creando un termine medio non chiaro (il divino comunicabile) tra la pienezza di Dio e la realtà dell'uomo. La teologia del Palamás ci pare portare il medesimo limite della tradizione occidentale, aggiungendovi un nuovo e più pesante fardello.

L'ultimo problema che il Philips ha presente nella sua storia della teologia è il problema dell'esperienza della vita divina e di quella divinizzata. Il problema è connesso ai precedenti, e anche qui opera un *theologúmenon*, quello dell'impossibilità dell'autocoscienza della vita divinizzata, nel suo stesso aspetto creato e perciò finito. L'origine del *theologúmenon* è nell'insistenza sulla trascendenza di Dio che viene dalla teologia orientale, particolarmente a partire dai padri cappadoci, e che ha esercitato un'influenza in occidente (salvo che nella questione della visione beatificata), soprattutto con l'introduzione degli scritti dello ps. Dionigi. Il Philips nota tutti i tentativi compiuti nella direzione opposta dagli autori da lui considerati e simpatizza meno con loro.

Posta in realtà l'esistenza della grazia creata, che ha lo scopo di trasformare l'uomo nella sua stessa finitezza e di consentirgli di compiere atti umani innalzati dal nuovo principio e positivamente meritori in quell'ordine, nulla vieta una certa forma di coscienza della grazia. Questa coscienza può essere dolorosa ed oscura, appunto perché la grazia delle membra è una partecipazione della grazia del capo, Cristo, ed ha perciò intrinsecamente un aspetto corredentivo. Il Philips non considera tuttavia il fondamento teoretico e storico del *theologúmenon* della non-esperienza, né offre una prospettiva alternativa.

La lettura di questo saggio aperto e problematico sulla storia del trattato *de gratia* mostra quanto l'esperienza effettiva dei cristiani abbia trasceso la teologia. Mettere qualche pagina di Teresa di Lisieux o di Elisabetta della Trinità a confronto delle tesi dei teologi fa saltare agli occhi la differenza: ed è una differenza nella qualità teologica. Ciò tocca anche i teologi della vita spirituale; notiamo, ad es., la debolezza del fondamento teologico della dottrina delle purificazioni e delle notti di S. Giovanni della Croce, per citare un esempio insigne.

Il libro del Philips ci sembra un'indicazione nella giusta direzione, quella che la teologia potrà prendere, una volta superata l'aridità della secolarizzazione.

G. B. B.

LOUIS BOUYER: « LE FILS ÉTERNEL - THÉOLOGIE DE LA PAROLE DE DIEU ET CHRISTOLOGIE » - Cerf. Paris 1974, pp. 513.

Il Bouyer pubblica un trattato di teologia in sei volumi, divisi in due parti. La prima si intitola « Creazione e Salvezza », e comprende la mariologia, l'ecclesiologia e una teologia del cosmo. La seconda parte è intitolata « Conoscenza di Dio », e comprende, oltre il presente volume che è il primo, un volume sullo Spirito Santo e uno sul Padre.

Un saggio del 1957 « Le trône de la Sagesse », edito come opera autonoma, è ora incluso nella nuova opera, come primo volume. La divisione del trattato sembra ispirarsi ad uno schema di storia della salvezza e alla di-

stinzione dei padri greci tra « teologia » ed « economia »; ma una motivazione della struttura dell'opera non esiste, e rimane perciò sconcertante vedere la mariologia e l'ecclesiologia trattate prima della cristologia, e ciò che rimane dell'oggetto della teologia naturale posto tra l'ecclesiologia e la cristologia.

Il Bouyer non ha particolare apprezzamento per la teologia scolastica e per ciò che ne è seguito. Le sue preferenze vanno ai padri greci, in cui vede il vertice della teologia; come appare chiaramente anche nella storia della cristologia che costituisce la terza parte del libro. Non ci si può dunque attendere che il suo scritto ricordi, nella struttura espositiva, l'ordine dei nostri trattati.

Ma questo *ressourcement* dell'autore non è senza vantaggi; l'apporto della nuova cristologia post Bultmann (Pannenberg) e della cristologia rahneriana è pressoché nullo. La sua diffidenza verso la metafisica e verso l'uso di sistemi chiusi di esplicazione razionale in teologia lo conduce ad un tipo di esposizione che mira all'approfondimento interiore piuttosto che all'analisi razionale del dato rivelato: la dimensione contemplativa è vista come il quadro abituale della teologia, la sua qualificazione innica, eucaristica.

Lo schema del Bouyer è uno schema di *historia salutis*. Esso considera prima la Parola di Dio in Israele, poi Gesù Cristo nella sua dimensione storica, poi le interpretazioni cristologiche degli autori del Nuovo Testamento, ed infine la storia della cristologia ecclesiastica.

Il merito dell'autore sta proprio nel rifiuto della specializzazione e nella capacità di svalutare e di sintetizzare problemi e contesti culturali diversi attorno all'unità di un discorso teologico, omogeneo alle esigenze dell'atto di fede.

Le prime questioni riguardano la natura della rivelazione in Israele, e il rapporto tra storia d'Israele e composizione dei libri canonici. La Parola di Dio appare come il centro di una sintesi complessa, in cui parola, evento ed interpretazione scritta dell'uno e dell'altra appaiono come un'unità totale, entro cui soltanto la Scrittura veterotestamentaria appare leggibile.

Il Bouyer sintetizza in modo equilibrato problemi e dottrine differenti, lottando contro una concezione individualistica, atemporale ed astratta della parola veterotestamentaria: la Parola è già nell'Antico Testamento il centro di un corpo sociale, Israele, e in riferimento a questo possiede le condizioni permanenti della sua intelligibilità. Tale corpo sociale, unificato e identificato dalla Parola, persegue la sua identità storica, integrando e riassorbendo le suggestioni culturali dell'ambiente che lo circonda. Il tema della sapienza, sorto nei circoli di corte dei paesi circondanti Israele, viene criticato e ripensato in riferimento al tema della Parola, sino a che la saggezza è identificata con la Parola, con la sua potenza e la sua trascendenza. Per questa via il segreto presente nella Parola, cioè la sua forza di compimento, conduce dal tema sapienziale a quello apocalittico: l'apocalittica è il coronamento e la conclusione del tema sapienziale in Israele. La purificazione e l'incorporazione si estendono anche al tema del culto regale. Nel quadro biblico esso assumerà gradualmente natura apocalittica, nel contesto di una reinterpretazione escatologica. Il fondamento del potere del re di Giuda nel potere divino annunciato dai salmi reali, conduce, dopo la distruzione della monarchia davidica, all'esplicita elaborazione del tema messianico, cioè del re davidico come giudice apocalittico e come figura escatologica: un esempio eminente di una rilettura di approfondimento.

La teologia dell'Antico Testamento si conclude nelle figure escatologiche: il Messia, il Servitore, il Figlio dell'uomo, e il tema del nuovo sacrificio.

La seconda parte è una ricerca del Gesù storico. Essa consiste in una breve analisi della critica storica dei Vangeli. Il Bouyer segue la linea della scuola scandinava (Riesenfeld, Gerrhardsson) in contrapposizione alla « storia delle forme ». Analizza la fusione delle figure escatologiche del Vecchio Testamento compiuta da Gesù

Cristo in se stesso: in tale fusione egli vede l'opera stessa di Gesù, la dimensione storicamente afferrabile della sua personalità. Avendo postulato la legittimità della critica storica nello studio della tradizione evangelica, è a quel livello che egli deve trovare un *evangelium de Christo*. L'autointerpretazione del Cristo è per lui al centro del Vangelo e costituisce il fondamento storico di legittimazione alla comprensione che, a partire dai titoli cristologici, hanno avuto di Gesù gli autori del Nuovo Testamento. Un elemento determinante, che risulta con evidenza dalla testimonianza dei sinottici, è la coscienza che Gesù ebbe della inevitabilità della passione. Ciò appare con evidenza maggiore sia dagli accenni indiretti raccolti dallo Jeremias, sia dagli annunci formali. Così come è indicato dalla volontà di costituire un nuovo Israele, espresso da una notizia così evidentemente originaria come la scelta dei « dodici ». Tale scelta implica il rigetto di Gesù da parte del suo popolo e la fondazione del nuovo Israele.

L'esperienza della resurrezione è un'esperienza di carattere storico, ma di natura particolare, perché è l'esperienza della divinità di Cristo presente nella sua umanità. I testimoni vengono innalzati dallo Spirito sino al livello di scorgere veramente « l'umanità di Dio », il Verbo nella forma umana. Ciò spiega come questa conoscenza non possa essere comune ed empirica, perché richiede una qualificazione del soggetto che riceve la manifestazione. Tale qualificazione non ci sembra tuttavia essere la fede, perché gli apostoli non credevano alla resurrezione prima di sperimentare il risorto: si deve dire che il dono dello Spirito rende possibile la visione di Dio manifestato in Cristo e ciò genera la fede come dedizione a Lui.

La totalità di questa esperienza riceve una diversa formulazione negli autori del Nuovo Testamento. Il Bouyer vede una lettura petrina, presente a livelli diversi, nei discorsi di Pietro riferiti da Luca negli Atti e nella prima lettera di Pietro. Tale lettura si fonda particolarmente sulla figura del servo di Jahvé: è la mediazione sacrificale, che diviene per i credenti la via dell'accesso a Dio, vivificati dallo Spirito. Il sacrificio di Cristo diviene principio di un « sacerdozio regale » dei cristiani e della loro partecipazione alla santità di Dio. La lettera svolge in un contesto pagano e in un linguaggio più maturo i temi veterotestamentari dei discorsi degli Atti.

Il Bouyer analizza successivamente la cristologia paolina e la vede centrata su tre temi. Il primo è l'estensione ai credenti della condizione di Figlio di Dio propria del Cristo mediante il dono dello Spirito. Questo tema paolino è lo sviluppo del titolo cristologico di Figlio e di Figlio di Dio. Un altro tema paolino è il tema del Cristo nuovo Adamo, che è uno sviluppo del tema del Figlio dell'uomo. Infine un terzo tema è la rivelazione del mistero di Dio, che è la fusione del tema sapienziale e del tema apocalittico del Vecchio Testamento. Il tema appare come cristologico ed ecclesiologico ad un tempo: il Cristo crocifisso è il mistero di Dio, e la Chiesa è il termine conclusivo del mistero. La crocifissione è così ancora il modo con cui il Figlio diviene la salvezza, il Capo del Corpo. La teologia paolina si colloca così sulla medesima linea di quella petrina e della predicazione primitiva.

Il Bouyer trova nella categoria del « compimento » dell'Antico Testamento il carattere comune al Vangelo di Matteo e ad Ebrei, e indica il risalto che nel Vangelo di Luca ha lo Spirito Santo, e il rilievo a Cristo come Parola di Dio che è comune a Marco e a Giovanni.

L'inclusione in un discorso globale giustifica la semplificazione presente in questi raggruppamenti. Ciò che importa notare è piuttosto il principio teologico che li sottende: la distinzione cioè tra l'evento-Cristo e la sua interpretazione da parte degli autori del Nuovo Testamento.

La distinzione tra l'evento-Cristo e la testimonianza neotestamentaria dà statuto teologico al metodo storico-critico: è solo mediante esso che è possibile infatti compiere tale distinzione. Ciò comporta una concezione dell'ispi-

UNIVERSITAS S. PAULI, 233 MAIN, OTTAWA

razione scritturale (che è quella che l'autore ha sostenuto per il Vecchio Testamento), per cui il carisma pare investire a un tempo il fatto originario, la sua prima interpretazione e la sua seconda lettura. Il processo *per implicitum ad explicitum* non riguarda solo lo sviluppo dogmatico, ma lo stesso sviluppo della Rivelazione.

La terza parte dell'opera tratta della cristologia ecclesiastica.

Essa viene svolta con intenzioni critiche della teologia occidentale e del modo in cui essa ha usato della metafisica nella costruzione della teologia, dimenticando, secondo il Bouyer, le regole analogiche che essa stessa aveva elaborato. Il limite della teologia occidentale sta nel non aver sottolineato, come hanno fatto i padri greci a partire da Atanasio, che il Verbo, assumendo la natura umana individuale del figlio di Maria, la dilatava a tutti gli uomini, a tutto l'universo che rimane virtualmente incluso nella sua umanità.

La natura umana del Verbo, unita alla natura divina, assume una proprietà ipercosmica, e trascende compiutamente lo spazio, il tempo e la quantità. Ciò appare in pienezza nella resurrezione. E' tale compresenza di tutta la realtà nel Cristo che rende possibile la partecipazione degli uomini alla vita divina del Verbo: lo Spirito Santo attualizza l'atto di libertà delle persone e le impianta così radicalmente nel corpo salvifico del Cristo, in cui sono già virtualmente incluse. Secondo il Bouyer la teologia occidentale è rimasta fedele ad un concetto astratto di natura ed ha finito per limitare strettamente l'Incarnazione alla persona fisica di Gesù Cristo, senza intendere veramente la *communicatio idiomatum*, come soprattutto il Concilio Costantinopolitano II e III l'avevano dogmatizzata. Ne è nata una concezione individualistica del Cristo, che ha reso difficile comprendere che il rapporto con l'umanità e l'universo è essenziale al Cristo e deve quindi essere formalmente incluso nella cristologia. Quali conseguenze-limite di questa posizione egli vede la teologia scotista del motivo dell'Incarnazione svincolata dal peccato e dalla salvezza, e la dottrina della scuola berulliana relativa alla sufficienza del Cristo per rendere al Padre la perfetta adorazione. In ambedue i casi non vi è connessione essenziale tra il Cristo e la salvezza, e il Corpo non appare come incluso essenzialmente e formalmente nel Capo.

L'osservazione del Bouyer ha certo un fondamento. La metafisica, di cui gli scolastici disponevano, non comportava categorie diverse da quella della natura astratta e dell'individualità concreta. Ciò rendeva difficile esprimere i concetti biblici, che si fondano su un concetto di personalità-corpo sociale *(corporate personality)*. Ma sono proprio i padri latini che hanno compiuto il maggiore sforzo per superare i limiti razionalisti del linguaggio metafisico tradizionale: ad es., con l'elaborazione in sede trinitaria del concetto di relazione sussistente. Proprio tale concetto sembrerebbe il più adatto a consentire il concetto di personalità collettiva. Il Bouyer non sembra invece mai rilevare i limiti della teologia orientale, messi bene in rilievo recentemente, sul piano trinitario, dal Lafont (cfr. Renovatio 1971 n. 4, pp. 465-569).

Ma è vero che l'imparità della teologia occidentale ad elaborare, in chiave cristologica, un concetto di persona (proprio per averlo voluto fondare nello stretto quadro della metafisica aristotelica) finisce per dar ragione al Bouyer. La teologia occidentale non è partita dai risultati da essa conseguiti in sede di teologia trinitaria con il concetto di relazione sussistente per esplicitare la Persona di Cristo e per fondare una teoria teologica della persona umana, ma ha preteso di elaborare nel quadro della metafisica un concetto di persona e di trasporlo integralmente al dato rivelato. Su questo punto il fallimento è stato completo. Ma la tradizione orientale è stata al di qua di questo sforzo; anche se non è detto che il limite della filosofia non si sia impresso sulla sua teologia. Le Persone divine in quanto tali sono rimaste per i padri cappadoci nell'ordine del puramente ineffabile, e il discorso sulle missioni trinitarie si salda all'as-

soluta apofasi circa le relazioni intradivine. L'impasse del *Filioque* è nata dal fondamentalismo assoluto dei greci.

I temi propriamente speculativi ci sembrano la parte più debole dell'opera. Il Bouyer riprende dal Bulgakov il tema sofianico, cioè il tema della Sapienza increata e creata, in un modo che sembra condurre ad una distinzione tra Essenza e Persona in Dio: « la Sapienza tende a personalizzarsi attraverso tutta la storia del creato » (p. 489). Da ciò il Bouyer giunge a vedere nella Sapienza creata personalizzata la sposa escatologica del Verbo, la Chiesa. La dualità tra Sapienza increata e Persone divine si esprime nella personalizzazione della Sapienza creata nell'umanità, *sponsa Verbi.* E' singolare che nella breve sintesi teorica conclusiva il Bouyer giunga assai vicino a quella posizione scotistica sul motivo dell'Incarnazione che aveva criticato in sede di storia della teologia. Ciò dipende in ultima analisi dal doppio aspetto della Sapienza (increata - creata), su cui egli ha fondato la relazione tra Dio e la creazione. La distinzione tra Dio e la Sapienza diviene lo strumento di un rapido ed incerto tentativo di fondare la passibilità in Dio senza dover cadere nelle aporie della teoria kenotica. Vi è un tentativo di identificare la distinzione Dio e Sapienza con la distinzione essenza ed energie, portata a sistemazione dal Palamás. Ma tutto è detto così rapidamente che non si può nemmeno considerare quale esposizione di un pensiero.

Il merito del libro si manifesta soprattutto nella teologia biblica in cui è sempre consistito il migliore e più sicuro apporto del Bouyer. Egli mostra come una teologia biblica, che abbia accettato un rapporto maturo con il metodo della critica storica, sia in grado di essere elemento fondante di un vero trattato di cristologia. La parte di storia della teologia offre spunti interessanti, ma viziati dalla consueta parzialità contro la teologia occidentale. Le riflessioni teoriche conclusive non aggiungono nulla all'opera.

G. B. B.

ANDRÉ FEUILLET: « JÉSUS ET SA MÈRE D'APRÈS LES RECITS LUCANIENS DE L'ENFANCE ET D'APRÈS S. JEAN »
Gabalda, Paris 1974, pp. 275.

Il saggio del Feuillet ha come oggetto, indicato nel sottotitolo, « il ruolo della Vergine Maria nella storia della salvezza e il ruolo della donna nella Chiesa ».

L'esegeta intende fondare la teologia del ruolo della donna nella Chiesa sulla base di un'analogia con quello della Vergine nella storia della salvezza. I primi due saggi, dedicati ai testi mariani di Luca e di Giovanni, costituiscono, per quanto assolutamente autonomi, la premessa del terzo.

Il Feuillet ritiene che alla base del Vangelo dell'infanzia di Luca vi sia una tradizione risalente ai discepoli del Battista per una parte e a Maria per l'altra. Il riferimento ad una tradizione è indicato dagli incisi con cui Luca sottolinea che coloro che avevano saputo della nascita del Battista (I, 65) « ponevano nel cuore gli eventi *(rhémata)* accaduti », e che la Vergine « conservava (*suntérein* o *diatérein:* il verbo significa anche osservare) gli eventi *(rhémata)*, meditandoli *(sumbállousa)* nel cuore ». Ci si trova dunque di fronte ad una tradizione, cioè ad un ricordo meditato. Secondo il Feuillet, l'accentramento attorno alla Vergine dei ricordi dell'infanzia esclude che sia essa la fonte immediata di Luca: « quest'orientamento si comprende meglio se (i racconti) non sono stati ricevuti da Luca direttamente dalla Vergine Maria, ma dalla bocca di un intermediario preoccupato di onorare la madre del Cristo » (p. 86).

Tale testimone è indicato in Giovanni. Il Feuillet indica alcune affinità tra lo stile del IV Vangelo e quello del Vangelo dell'infanzia in Luca, affinità che non si hanno nelle altre parti del III Vangelo.

Il vincolo più solido tra i diversi

episodi e la preferenza per l'allusione, piuttosto che per la citazione, del Vecchio Testamento caratterizzano sia il Vangelo lucano dell'infanzia sia il quarto Vangelo, e non si ritrovano invece nelle altre parti del Vangelo di Luca.

Tuttavia, nonostante egli fondi le sue argomentazioni proprio sulla somiglianza di stile, il Feuillet si limita a sostenere una dipendenza nelle notizie, non nel racconto, di Luca da Giovanni. Vi sono troppe somiglianze tra il Vangelo dell'infanzia e il resto del Vangelo di Luca per escludere la mano di Luca dalla redazione di Lc. I - II. Il Feuillet non respinge però nemmeno la possibilità che un originale semitico sia alla base del Vangelo dell'infanzia, e che Luca abbia qui fatto opera soprattutto di traduttore. La tesi dunque sul rapporto, a livello redazionale, tra Giovanni e il Vangelo dell'infanzia di Luca è indicata in termini vaghi, che non forniscono l'immagine di una posizione solidamente stabilita.

Se la dipendenza della redazione lucana dalla tradizione giovannea è dunque incerta sul piano letterario, l'affinità tra il pensiero di Luca e quello di Giovanni circa la Vergine è stabilita dal Feuillet in misura maggiormente convincente. E del resto questa è la tesi che l'autore vuole fondare: l'omogeneità tra la mariologia lucana e quella giovannea, e l'originarietà della seconda rispetto alla prima.

E' infatti nei testi giovannei che si trovano esplicitati in forma dottrinalmente più completa i temi che appaiono implicati nel racconto di Luca. Nell'uno e nell'altro caso l'uso della categoria vetero-testamentaria suppone il dato storico, ma questo non è un mero riflesso di quello. Comunque il fatto del Nuovo Testamento riceve tutto il suo significato solo in quanto compimento della categoria vetero-testamentaria.

Il testo che indica con più chiarezza quali figure vetero-testamentarie operino quale criterio d'interpretazione e di significato della Vergine è il cap. XII dell'Apocalisse. Qui tre realtà del Vecchio Testamento vengono messe in riferimento alla Donna: l'arca, la figlia di Sion, Eva. Il senso mariano di Apocalisse XII è dimostrato dal Feuillet in questo modo: Apocalisse XII, 1-5 si riferisce alla figlia di Sion (Isaia XXVI, 17; LXVI, 7), ma Apocalisse XII, 6 e 13-16 si riferisce alla Chiesa cristiana: « L'esegesi mariale dell'inizio del capitolo XII permette di rendere conto in modo particolarmente soddisfacente della continuità che esiste, malgrado la rottura tra la Donna di XII, 1-5 e quella del versetto 6. In effetti Maria, che concentra in sé il popolo di Dio dell'antica alleanza, e in particolare la Sion ideale dei profeti, la Madre del popolo messianico, è egualmente, da un altro punto di vista, il principio della Chiesa cristiana » (p. 40). La mariologia, in quanto distinta dall'ecclesiologia, si radica appunto nella continuità delle due alleanze, di cui Maria è la completa espressione. In essa si attua la parola dell'Antico Testamento: per questo essa è la Madre del Cristo e del suo nuovo popolo.

Un altro argomento per l'esegesi mariale di Ap. XII, 1 è il fatto che « la donna dell'Apocalisse è rappresentata come la replica e l'antitesi di Eva » (p. 34). Ora quest'evocazione non ha nulla di sorprendente, nota il Feuillet, se si tratta della Vergine Maria, mentre né l'Antico Testamento né il giudaismo tardivo parlano di una madre simbolica collettiva del Messia personale.

Il tema dell'arca (Ap. XI, 19-20; XII, 1) è immediatamente introduttivo al tema della Donna. Secondo il Feuillet, il racconto lucano dell'Annunciazione e della Visitazione comporta un riferimento della Vergine come arca dell'alleanza. Un'altra affinità fra Luca e l'Apocalisse è vista dal Feuillet nel fatto che la Donna appare ad un tempo come coronata in cielo ed esposta agli attacchi del Dragone in terra. L'esegeta pone in riferimento la corona della Donna nell'Apocalisse con il *kekaritoméne* di Lc. I, 28, reso esattamente dalla Vulgata con *gratia plena*. La Vergine è già in uno stato di perfezione-pienezza, pur essendo ancora sulla terra, esposta agli attacchi del demonio.

Quest'affinità tra Luca ed Apocalisse mostra ad un tempo le affinità della tradizione che li sostiene e milita a favore di una esegesi mariale dell'Apocalisse.

L'esegesi mariale rende possibile comprendere il doppio aspetto della Donna dell'Apocalisse (figlia di Sion e Chiesa cristiana) e, in conseguenza, dimostrare il ruolo della Vergine quale figura-compimento dell'Antico Testamento, persona conclusiva in cui si riassume tutta l'economia della preparazione e in cui questa trapassa nella nuova economia cristiana.

Il Feuillet ritorna dunque, con questo criterio, sui testi del Vangelo dell'infanzia in Luca. Qui ritrova il tema della Vergine quale figura conclusiva dell'antica alleanza, frutto di essa ed al tempo stesso punto di trapasso di questa nel tempo del Cristo. Un momento particolarmente denso per la teologia della Vergine in Luca, in cui riappaiono temi giovannei, è la presentazione al tempio con le profezie di riconoscimento del Cristo che l'accompagnano.

Nella profezia di Simeone Maria è associata alla passione di Cristo; i due testi mariani del IV Vangelo fanno riferimento all'« ora » di lui. La spada che trapassa il cuore della Vergine ricorda la citazione di Zacaria, fatta dal IV Vangelo nel racconto della passione: « si rivolgeranno verso colui che hanno trafitto ». Il Feuillet pone i dolori di cui parla Simeone in relazione ad Apocalisse XII, 2, cioè ai dolori della donna che sta per partorire, ed interpreta così il testo dell'Apocalisse: « la nascita messianica non è qui quella di Betlemme, anche se questa non è esclusa: essa è, in primo luogo, quella del mattino della Pasqua. I dolori del parto corrispondono al Calvario » (p. 68). Così il Vangelo lucano dell'infanzia, Apocalisse XII e il IV Vangelo valgono come mutuo criterio d'interpretazione.

Gli esempi potrebbero continuare. La lettura del Feuillet mostra come la dottrina mariana degli scritti giovannei e del Vangelo lucano dell'infanzia trovino una maggior intelligibilità se letti come documenti fondati su una identica tradizione, quella risalente all'apostolo Giovanni.

La prospettiva in cui il Feuillet si colloca, consente di porre in risalto la diversità e la superiorità di Maria rispetto alla Chiesa espresse nel titolo « madre della Chiesa ». L'esegeta legge Gv. XIX, 25-27 in riferimento a Isaia LXVI, 7-14: « Sion è la madre della comunità escatologica, cioè della Chiesa. In quanto essa coincide con Sion e ne esprime il compito, Maria può essere detta a buon diritto madre della Chiesa... Maria appare (nel IV Vangelo) distinta dalla Chiesa. La sua maternità spirituale è proclamata prima della morte del Cristo e quindi prima della nascita della Chiesa... Accettando di diventare la madre del Salvatore degli uomini, Maria è divenuta la madre di coloro che egli salverà. Per questo l'evangelista Giovanni la chiama sempre madre di Gesù, e non pronuncia mai il nome di Maria » (p. 136 sg.). La Vergine è il compimento di Israele; tale compimento è la premessa sia della maternità divina sia di quella ecclesiale, del doppio ruolo della maternità teandrica.

Il terzo saggio affronta il ruolo della donna della Chiesa. L'economia cristiana è stata introdotta da due persone concrete: il Cristo e la Vergine Maria. La differenza delle due persone (e dei due sessi) ha il suo analogo divino nelle missioni *ad extra* del Verbo e dello Spirito Santo. Se il prete è il memoriale ed il segno sacramentale del Cristo come Sacerdote e come l'incarnazione vicaria della paternità divina, la donna cristiana è il memoriale di Maria ed egualmente il segno della Chiesa. Benché composta di uomini e di donne, la Chiesa è tuttavia indicata nel Nuovo Testamento quale Sposa di Cristo. Ciò significa che essa è, nel suo fondo, femminile. Per questo le donne cristiane sono il simbolo della maternità della Chiesa, della sua disponibilità all'iniziativa divina del Cristo. La maternità spirituale delle donne cristiane presenta un'analogia profonda con il ruolo materno dello Spirito Santo, che fa nascere i figli di Dio e li educa soprannaturalmente. Il mondo femminile è perciò

più facilmente disponibile all'azione dello Spirito Santo. Non è certo un caso se, nella Chiesa, i carismatici sono stati più numerosi tra le donne che tra gli uomini. Vi è dunque, secondo il Feuillet, una missione *ad extra*, quella dello Spirito Santo, che si esprime analogicamente nella Vergine Maria, nella personalità della Chiesa e nel modo di essere femminile.

La donna rende possibile, con il volto materno della sua carità, l'accoglimento e la crescita del seme della Parola, offre l'umanità come « materia » alla « forma » divina, spezza la contraddizione e rende possibile il cammino. Questo il compito, analogo a quello mariano, che l'esegeta vede affidato alla donna cristiana in questo tempo difficile della Chiesa. In questo quadro il Feuillet si pronuncia contro l'ordinazione sacerdotale delle donne. La missione del sacerdote è una missione di paternità spirituale. Tale paternità spirituale si trova unita ad una funzione di insegnamento. Essa si situa sul piano dell'analogia tra l'uomo ed il Logos. La creatività spirituale ed intellettuale è perciò più propria dell'uomo che della donna. Il carattere di insegnamento che la fondazione cristiana riveste, lega all'uomo il pastorato e la guida della comunità.

Rifiutando di concedere il sacerdozio alle donne, la Chiesa cattolica difende ad un tempo la densità spirituale e la specificità sia della dimensione virile sia di quella femminile dell'uomo, il loro valore non solo sul piano del dato, ma anche su quello del significato.

Il libro ha già il suo peso sul piano esegetico per il metodo di mutua chiarificazione che esso pratica tra la mariologia di Luca e quella di Giovanni. Ma non è un suo merito minore quello di usare dell'esegesi e della teologia per mettere a punto il grave problema della relazione uomo-donna della Chiesa e delle rispettive funzioni ecclesiali e per chiarificare la questione dell'ammissione delle donne agli altri ordini maggiori.

G. B. B.

DIETRICH VON HILDEBRAND: « LA VIGNE RAVAGÉE » - Traduzione dal tedesco di Alice Jourdain - Editions du Cèdre, Paris 1974, pp. 165.

Il von Hildebrand riprende l'immagine biblica della vigna per indicare la Chiesa, di cui analizza le condizioni presenti. I danni a cui la tempesta della secolarizzazione sottopone la Chiesa, non sono minimizzati dal von Hildebrand. Egli fa proprio il giudizio del De Lubac, secondo cui sotto il nome di Chiesa rinnovata, di Chiesa postconciliare, si dissimula uno sforzo di fondare una Chiesa diversa da quella fondata da Gesù Cristo: una società antropocentrica, che è minacciata da un'apostasia immanente. Per il von Hildebrand esiste un gruppo di distruttori della Chiesa consapevoli del loro obiettivo. Il fatto che dei preti, dei teologi, dei vescovi che hanno perso la fede non escano dalla Chiesa, ma vi conservino le loro posizioni, è un sintomo sospetto che fa pensare ad « una cospirazione cosciente e diretta » (p. 13). Accanto a questa « quinta colonna », che vuole distruggere la Chiesa, vi sono altri che non intendono distruggerla, ma trasformarla in senso puramente umanitario, farne qualcosa che appaia come Chiesa, ma sia in totale contraddizione con essa.

Questa fenomenologia della crisi ecclesiale è annunciata nella prefazione, tuttavia il libro non ne ricalca le linee, non si sofferma a ricercare o a disegnare i contorni dei gruppi e delle forze così sommariamente indicati. Non c'è bisogno del resto di ricorrere alla massoneria o al comunismo, come fa l'autore, per sapere che la potenza anticristica è sempre all'opera per distruggere la Chiesa dall'interno.

E' ben evidente che dottrine contrarie alla Rivelazione circolano oggi nella Chiesa francamente, ed anzi egemoni-

camente, e che ciò fa nascere problemi spirituali, pastorali, culturali a tutti i livelli. L'identità della Chiesa è contestata dall'interno della Chiesa stessa.

Su questo terreno, più sicuro di quello delle « quinte colonne », il von Hildebrand ha ragione di affermare che « l'apostasia della teologia progressista e dei suoi rappresentanti, sotto la copertura dell' "aggiornamento", non fa che crescere dopo il 1967 ». Egli cita il pluralismo come principio di Rahner, la negazione dell'immortalità dell'anima e della distinzione di anima e di corpo di Schillebeeckx, la negazione di un Dio trascendente e l'affermazione di un Dio che si rivela nello spirito del tempo di Marleth, la negazione dell'infallibilità della Chiesa in materia di fede e di morale da parte di Kung, etc. Il catalogo potrebbe essere indefinitamente ampliato: i teologi dell'eresia non più nascosta, ma aperta, palese e potente nel seno della Chiesa, sono veramente « legione ». Giustamente il von Hildebrand nota che alla base delle teologie eretiche v'è sempre l'assunzione di filosofie incompatibili con il *depositum fidei* quale mezzo razionale della teologia: il pluralismo filosofico si è ripercosso al livello stesso della fedeltà alla parola rivelata.

E accanto alle false filosofie il von Hildebrand denuncia subito l'altro elemento della crisi, la « letargia » di coloro che debbono vegliare. Anche se il papa ha condannato in piccoli cerchi tali filosofie, i loro rappresentanti continuano ad insegnare nelle Facoltà cattoliche, minando il senso di incompatibilità tra alcune filosofie e la Rivelazione e distruggendo così la fede di molti.

Il von Hildebrand esamina in particolare la forma delle teologie eretiche su alcuni punti della dottrina e della morale rivelate. Egli nota in primo luogo una deformazione del dogma cristologico: la dimenticanza del fatto che l'assunzione della natura umana da parte del Verbo comporta un innalzamento della natura individuale assunta, in forma e misura proprie esclusivamente di essa. La natura umana del Verbo incarnato è una natura umana come la nostra, ma essa si trova in una condizione diversa dalla nostra, in conseguenza dell'unione ipostatica. Ciò dà luogo sia all'assenza di limiti propri della natura umana dopo il peccato originale (per esempio, l'assenza della concupiscenza), sia alla presenza di perfezioni positive (la visione beatifica, la scienza infusa), che fanno della condizione umana del Cristo una condizione diversa dalla nostra. Il mistero del Verbo incarnato si ripercuote sulla dimensione specificamente umana del Salvatore mutandola in ragione della divinità del Verbo assumente. Una cristologia che dimentichi la differenza dell'umanità del Cristo dalla nostra non è un discorso ecclesiale, non nasce dalla fede. Un credente non confonde l'umanità di Cristo con l'umanità comune soggetta alle conseguenze storiche del peccato originale, rifiuta un discorso sulla « sessualità » di Cristo intesa prescindendo dall'assenza in lui della concupiscenza.

L'autore denuncia la tendenza a considerare il Cristo come un semplice uomo, « uno di noi »: l'umanità di Cristo è la manifestazione di Dio, in essa splende l'ineffabile santità di Dio. Solo l'umanità di Cristo rivela, come tale, il Padre, perché solo in essa risplende in pienezza il Verbo. Ciò pone delle precise regole teologiche al parlare di Cristo, al rappresentarlo, al riprodurlo, etc.: regole ormai comunemente e clamorosamente disattese, nonostante i più autorevoli richiami.

Altro punto sottolineato da von Hildebrand è la falsificazione del concetto di salvezza. La salvezza è ridotta al livello della liberazione dal bisogno, il peccato all'ingiustizia quale spiegazione semplice e riduttiva della penuria.

Il peccato non è più presentato come il rifiuto dell'amore di Dio, l'*aversio a Deo*, e quindi contenente in sé la separazione eterna da Dio, l'inferno. Queste verità (il peccato, l'inferno, la redenzione) sono in parte falsificate, in parte omesse. Così alla riduzione del Cristo all'umano corrisponde la riduzione del cristiano alla dimensione socio-politica.

Un'altra deformazione, che riguarda la morale rivelata, è la falsificazione dell'amore del prossimo: esso è visto quale unica attualizzazione dell'amore per Dio, come il significato concreto dell'amore per Dio. E' piuttosto il contrario che è vero. L'amore per Dio è il nostro fine, è il valore assoluto cui siamo ordinati; ed è con l'Amore, che è Dio stesso, che noi amiamo il prossimo. La prima e radicale rettificazione dell'eros umano è la rettificazione della sua destinazione; dall'egoismo individuale o di gruppo al teocentrismo. Anzi, la morale dell'interiorità, che tende a sradicare le radici degli atti peccaminosi, i vizi chiamati capitali in quanto *caput* di peccati, si giustifica solo con l'amore di Dio. Gli atti interiori non danneggiano alcuno; eppure in essi è la radice del male. Inoltre, per la Chiesa, le virtù teologali sono le virtù fondanti appunto perché orientano l'uomo al fine divino: solo un uomo rettificato quanto al fine ultimo può amare, in nome del Dio creatore e salvatore, gli altri uomini, anche se non sono naturalmente amabili. Solo Dio è infatti amore assoluto, che non riguarda qualità o meriti antecedenti. Il mio prossimo è veramente ogni uomo, buono o cattivo, se lo amo per amore di Dio e con l'amore con cui Dio lo ama. L'amore del prossimo non è la realtà storica dell'amore per Dio: è l'amore per Dio che fonda la possibilità storica dell'amore per il prossimo.

Il von Hildebrand sottolinea che, proprio per queste ragioni, l'anatema e la scomunica, lungi dall'essere contrarie alla carità, ne rappresentano, di per se stesse, un alto esercizio: infatti il rimanere nella verità è il maggior bene per gli uomini. Ora l'esercizio dell'autorità per difendere la verità fa parte della figura stessa della Chiesa come nasce dal Nuovo Testamento, dalla Tradizione, dalla sua storia nei secoli. Gli errori diffusi nella Chiesa lo sono abitualmente per opera di uomini di Chiesa, aventi prestigio e persino autorità. E' per questo che è compito del papa e dei vescovi a lui uniti condannare l'errore: perché l'abuso della scienza o dell'autorità non conduca i fedeli in confusione, incertezza ed errore. E giustamente il von Hildebrand ricorda che non è possibile parlare di ecumenismo nei confronti degli eretici che operano ancora nell'interno della Chiesa Cattolica: « ogni comunione, anche relativa, è impossibile con gli eretici che non abbandonano la Chiesa » (p. 114). E' un principio ricco di conseguenze pratiche, nella situazione che l'autore descrive.

Tra gli errori diffusi sul piano morale quello che il von Hildebrand esamina in modo particolare è il cosiddetto « culto del positivo », cioè il primato dei doveri morali positivi, che consistono nel fare, su quelli negativi, che consistono in un « non fare ».

Si dimentica, nota l'autore, che i nostri doveri verso Dio hanno un ordine e una gerarchia, ma che il primo posto è occupato dal precetto di non offendere Dio con i nostri peccati. Ciò suppone le nozioni di salvezza, di peccato, di amore di Dio che l'autore ha precedentemente esposto e che sono quelle proprie della morale rivelata.

La liturgia è il centro di formazione della personalità cristiana. Molti anni fa il von Hildebrand aveva sottolineato in un suo libro, tradotto anche in italiano, questo punto. L'autore combatte ancora, come ai tempi del nazismo, il collettivismo; ma ora si tratta di un collettivismo intraecclesiastico. Egli fa notare che l'insistenza sul carattere di convito proprio dell'Eucarestia, senza ricordare che esso è essenzialmente un convito sacrificale, un sacrificio, sposta l'accento dalla relazione io-Tu verso Dio, in cui nasce la vera *communio* cristiana, ad un comunitarismo umano, perché al centro del banchetto stanno i partecipanti ad esso. E' solo all'interno dell'Eucarestia come sacrificio che tutti i suoi aspetti possono essere compresi. Il porre l'accento unilateralmente sull'Eucarestia come banchetto ha trasformato la Messa nella festa della fraternità umana, ci ha dato gli ecumenismi selvaggi, le liturgie private e fantasiste, l'abbandono dei luoghi di culto, etc.

Ma in numerosi altri aspetti la formazione spirituale del cristiano, cioè la formazione del cristiano come agibile dallo Spirito Santo, che è la ragione d'essere della Chiesa come società, è posta in forse. Il von Hildebrand indica il discredito ed anzi il rigetto della nozione di autorità. Quando si perde il senso della missione che è dietro all'autorità della Chiesa, una missione che risale al Cristo ed è attuata dallo Spirito Santo, allora non si ha più la forza né di riconoscere l'autorità né di esercitarla. Cade il ruolo della Chiesa come società, cioè come insieme di compiti legati al fine della santificazione delle persone. I singoli sono assorbiti in piccole collettività totalizzate ed anonime, limitate e limitanti. Perdere l'autorità significa perdere la libertà. Se non si riconosce la *societas sacramentorum*, si cade nella setta. Quando non si ha più la forza di esercitare l'autorità, si lascia lo spazio ai poteri mondani, anche se camuffati da settarismi ecclesiastici. E si perde il senso della specificità ecclesiale, del *proprium* della Chiesa. La distinzione del cristiano dal mondo viene definita come un « ghetto » i cui segni divisori debbono essere abbattuti.

Questo libro, ne siamo certi, non vedrà mai una traduzione italiana, nonostante il valore del libro e la notorietà dell'autore. Eppure è un testo prezioso, perché mostra come l'errore che oggi infierisce nella Chiesa e sulla Chiesa sia soprattutto nei punti in cui è in gioco direttamente la formazione del cristiano in quanto tale.

Le formule dell'autore sono severe, ma sempre equilibrate e difficilmente contestabili. Per questo le teologie secolarizzate gli opporranno l'unica, ma efficace arma di cui dispongano contro la verità: il silenzio, l'ostracismo tacito dei mezzi d'opinione cui esse hanno accesso, appunto perché false. Ma l'autore stesso segnala il fatto che il carattere palese dell'eresia secolarista è un fatto positivo, e che è finito il momento più pericoloso, quello che egli descrisse in un libro dal titolo significativo: « Il cavallo di Troia nella città di Dio » (cfr. Renovatio 1968 n. 3, pp. 469-470). La possibilità dei compromessi o dei silenzi è oggi assai diminuita e la lotta tra la verità del Cristo e la potenza dell'Anticristo manifesta.

G. B. B.

SERGE RAYNAUD DE LA FERRIÈRE: « IL LIBRO NERO DELLA FRAMASSONERIA » - Traduzione di Marcello Tarantola - Tarantola, Lugano 1973, pp. 334.

Il libro è « ufficiale », ma il lettore assiduo non vi trova le rivelazioni che potrebbe magari desiderare di sapere, bensì alcune notizie storiche e nozioni esoteriche che avvicinano al mondo degli alchimisti e dei maghi: l'astrologia costituisce ancora il pezzo forte dell'insegnamento e del simbolismo massonico.

All'inizio l'autore afferma l'esistenza di una Direzione Iniziatica Universale che emana le sue direttive in ogni angolo del mondo ad ogni club massonico, sebbene pochi affiliati sospettino la presenza di un potere centrale.

Ma quel è lo scopo della massoneria? Ufficialmente dichiara di essere « formazione di una fraternità che si propone di elevare l'essere umano al di sopra della condizione umana abituale » (p. 21) Ma l'autore, in vena di sincerità, afferma che i più sono « entrati nell'ordine alla ricerca di un beneficio personale e senza alcuna idea del ruolo che dovevano disimpegnare nel mondo » (p. 22).

Seguendo uno schema cronologico, chiama massoneria preistorica quella che va dalle origini al 1641, partendo cioè dalla Bibbia: « la Bibbia sembra interamente riservata alla storia dell'associazione israelita-ebraico-giudaica, ma la sua esegesi indica innegabilmente un compendio di vecchi ricordi occidentali ... la Genesi è un'opera occidentale conservata dai Gaeli e poi dai Celti ... nelle epoche edeniche la

Genesi (albero della conoscenza del bene e del male) era una vasta enciclopedia di scienze iniziatiche occidentali » (p. 30).

Della sapienza degli antichi sarebbero stati depositari segreti i sacerdoti Ma-sa. Dopo Salomone (1020 - 962 a.C.) entra in scena l'ordine degli Esseni. Quello dei Templari, nato e cresciuto negli stati latini della Palestina all'epoca delle Crociate, le Corporazioni medievali, che diedero un carattere religioso all'organizzazione del lavoro, ed infine la costruzione delle cattedrali rinascimentali sarebbero tutte manifestazioni della vitalità della massoneria nel passato.

Nel secondo capitolo l'autore tratta della massoneria « storica », dal 1641 ai giorni nostri, prendendo come data di partenza quella delle prime logge britanniche e francesi.

E' solo nel capitolo terzo che l'autore si dedica ad illustrare l'aspetto più dottrinale della massoneria, simbolismo ed esoterismo, rilevando che « è naturalmente risaputo che lo spirito di fratellanza e la coscienza di ristabilire il verbo eterno sono ben lontani dall'essere applicati nelle attuali logge » (p. 71). La dottrina fondamentale è sintetizzata nel motto: sapere (per l'apprendista), volere (per il compagno), osare (per il maestro) e tacere (dovere comune di ogni affiliato).

Il grande anno di Platone, di 25.920 anni solari, suddiviso in dodici cicli di 2.160 anni ciascuno corrispondenti ai dodici segni zodiacali, sarebbe la chiave di volta della storia. Si sono avute l'era del Toro, al tempo della civiltà egizia, l'era dell'Ariete, segnata dal sacrificio dell'agnello di Mosé, l'era dei Pesci, con Gesù e il Cristianesimo. Dal 1948 avrebbe avuto inizio, invece, l'era dell'Acquario (trionfo della scienza tecnologica e conquiste spaziali) ovvero « l'epoca dell'uomo ».

L'autore fa molteplici accostamenti fra massoneria e Sacre Scritture, espone trattati sulla numerologia, o Kabbala, e sulle note musicali, butta là qualche notizia spicciola (già nota): Dante era un rosacrociano, bianco rosso e verde sono i colori della bandiera italiana all'insegna del risorgimento liberale e massonico, etc. Il legame fra massoneria ed ebraismo, enfatizza l'autore, è molto stretto, con tutte le implicanze possibili.

La storia contemporanea è stata variamente influenzata dalla massoneria. Gli Stati Uniti d'America sono « una vera nazione massonica »; tutto il mondo occidentale risente dell'influenza diretta della massoneria a partire dalla rivoluzione francese.

Segue una carrellata storica ricca di date e nomi, di cui molti d'importanza davvero marginale, ma la cronaca si arresta alle soglie della nostra epoca, ossia quando cominciava ad essere interessante.

F. G.

CANDIDO POZO: « MARIA EN LA OBRA DE LA SALVACIÒN » - Biblioteca de Autores cristianos. Madrid 1974, pp. 408.

Quest'opera del padre Pozo, pubblicata nella nuova collana di teologia dogmatica della BAC *Historia Salutis*, espone la mariologia secondo un metodo essenzialmente positivo. Una parte tratta della mariologia del secondo concilio Vaticano, un'altra parte analizza i testi mariani dell'Antico (più diffusamente) e del Nuovo Testamento, una terza espone assai rapidamente i quattro grandi dogmi mariani: la Verginità perpetua, la Maternità divina, l'Immacolata Concezione e l'Assunzione.

L'autore tratta questi temi con l'abituale maestria.

Il Pozo premette alla trattazione del testo conciliare un breve esame della discussione mariologica prima del concilio. Il punto focale di questa discussione venne indicato al congresso mariologico di Lourdes del 1958. In quel convegno appaiono come due tipi di strutture della mariologia, la mariologia di tipo cristologico e la mariologia di tipo ecclesiologico. Per la

mariologia di tendenza cristologica, la Maternità divina è il primo principio della mariologia, la quale, perciò, non si fonda su nessun altro precedente. La Maternità divina fa sì che Maria appartenga ad un ordine singolare e unico, congiuntamente al Figlio: l'ordine dell'unione ipostatica. Per questo la Vergine è associata all'opera di Cristo in un modo unico che non è lo stesso della Chiesa.

Tutti i privilegi mariani fluiscono dalla Maternità divina. Per i mariologi di tendenza ecclesiologica, il principio fondamentale della mariologia consiste nel fatto che Maria è tipo della Chiesa. La stessa Maternità divina ha come fine di realizzare in Maria un supremo prototipo della Chiesa. Non esiste perciò alcun mistero mariano logicamente antecedente all'intenzione divina di fare di Maria il tipo della Chiesa; questo è il principio fondamentale della mariologia. Maria offre il consenso alla Redenzione, in nome della Chiesa. Tuttavia ciò non significa che essa abbia cooperato alla redenzione oggettiva: il suo consenso personifica il consenso dell'insieme dei fedeli, e solo in questo senso essa impersona la Chiesa.

Poiché Maria è essenzialmente prototipo della Chiesa, non può aver cooperato alla redenzione in modo diverso dalla stessa Chiesa.

Le due teorie sembrano formalmente poste dal padre Pozo sul medesimo piano, nonostante la seconda sia soprattutto opera di alcuni teologi del nostro tempo. L'autore nota però il differente livello dei due tipi esplicativi e afferma che lo schema ecclesiotipico non può aspirare a fornire una esplicazione completa del mistero di Maria, poiché esiste una dimensione di questo mistero in cui Maria trascende la Chiesa. Però, egli aggiunge, v'è un ampio spazio di parallelismo tra Maria e la Chiesa, nel campo della distribuzione della grazia: tale parallelismo deve assumere nella mariologia un peso che lo schema cristotipico sembra non avergli concesso.

Ci domandiamo se la diffusa trattazione che viene dedicata dalla mariologia tradizionale all'esemplarità della Vergine (distinta dall'esemplarità di Cristo) non mostri come lo schema cristotipico possa inquadrare in sé il positivo dello schema ecclesiotipico. Non si vede però come sia vera la reciproca e cioè come lo schema ecclesiotipico possa rendere in modo soddisfacente ragione della Maternità divina e dei privilegi mariani, in particolare l'Immacolata Concezione.

Il Pozo tuttavia ritiene che lo schema cristotipico comporti in sé l'uso di una « piccola sottigliezza »: la distinzione di due « signa rationis », nell'azione in sé unica e indivisa con cui Cristo redime; la redenzione di Maria è, assieme a Maria, la redenzione del mondo. Non sembra però che questo sia l'unico mezzo di distinzione di cui dispone la mariologia cristotipica: il Cristo e la Vergine possono essere visti come un unico principio, sia pure in sé diversamente ordinato. L'atto che costituisce il Cristo costituisce anche la Madre di Dio, ed è in quest'atto unico che si differenziano i ruoli. Il Cristo è redentore dal momento della sua esistenza storica e in rapporto ad esso, e dunque in rapporto alla Vergine Madre. Non occorre, a nostro avviso, ipotizzare i due *signa rationis* nell'unico atto, ma si può ricorrere a una distinzione di ruoli nell'unità del principio redentore.

Sminuito di fatto con l'argomento della « piccola sottigliezza » lo schema cristotipico, il Pozo può affermare la insufficienza dei due sistemi e la necessità del loro superamento in una sintesi superiore (p. 42). Quando tratta della proclamazione di Maria Madre della Chiesa compiuta da Paolo VI, l'autore sostiene che « il titolo racchiude un' affermazione di superiorità di Maria rispetto alla Chiesa », ma che occorre « evitare il pericolo di considerare la semplice affermazione della superiorità di Maria sulla Chiesa come affermazione semplice della tendenza cristologica in mariologia ».

Il problema ci sembra mal posto. Se, come abbiamo detto, lo schema cristotipico è in grado di affermare sulla Vergine tutto ciò che lo schema ecclesiotipico afferma, ma non è vera

la reciproca, allora lo schema ecclesiotipico sembra essere costituito semplicemente dal rifiuto dello schemo cristotipico.

Il problema non è in tal caso di superare lo schema cristotipico, ma di inserire all'interno dello schema tradizionale tutto ciò che lo schema ecclesiotipico può esser stato indotto a sottolineare e a valorizzare positivamente.

Occorre ricordare le tensioni che furono alla base della redazione della dottrina mariologica della *Lumen Gentium*. Una ristrettissima maggioranza conciliare aveva stabilito che lo schema di costituzione dogmatica sulla « Beata Vergine Maria, Madre di Dio e Madre della Chiesa », preparato dalla Commissione preconciliare, venisse fuso nella costituzione sulla Chiesa. Il titolo di Maria Madre della Chiesa non fu ritenuto nella *Lumen Gentium*. Il Pozo mostra chiaramente che il testo della costituzione conciliare che tratta dei rapporti tra la Chiesa e la Vergine, non contiene il titolo di *Mater Ecclesiae*. L'attribuzione di tale titolo va perciò considerata un atto di magistero del Papa, compiuto per motivi dottrinali.

Ma il titolo, se fissa la superiorità della Vergine sulla Chiesa, nega formalmente ciò che è caratteristico della mariologia ecclesiotipica, che è proprio fondata sull'esclusività del parallelismo tra la Vergine e la Chiesa. Ci sembra che la proclamazione della Vergine quale Madre della Chiesa fatta da Paolo VI abbia il medesimo significato e giochi il medesimo ruolo della *nota praevia* sulla questione della collegialità. Essa tende a impedire che il bilanciamento del testo conciliare consenta letture non adeguate e riduttrici e a fornire così la chiave di interpretazione di tutto il testo.

Ciò che il Pozo chiama lo schema cristotipico ci sembra l'unica formulazione esistente della mariologia: il non adottarlo conduce alla impossibilità di costruire un vero trattato teologico sulla Vergine.

Proprio il libro del Pozo costituisce al riguardo un dato significativo.

Esso si divide in due parti: la mariologia biblica e i dogmi mariani. La prima parte è assai convincente, specie per quel che riguarda l'Antico Testamento, ed è un modello di mariologia biblica veterotestamentaria.

L'esegesi dei testi mariani del Nuovo Testamento comporta una letteratura assai ampia, e non era possibile, nel quadro più generale proprio dell'opera, offrirne che le linee fondamentali, scelte con equilibrio e sicuro orientamento. A questa segue una esposizione dei dogmi mariani, rapida e accurata.

Ma può considerarsi questo schema, in cui manca una storia della mariologia dei padri e dei teologi, in cui difetta una esposizione speculativa, e in cui non vengono svolti direttamente il discorso sulla maternità ecclesiale e spirituale e quello sulla mediazione e corredenzione (se non con brevi cenni relativi alla mariologia del secondo concilio Vaticano), come un vero trattato *de Beata Maria Virgine?* Il Pozo ha esposto, in riferimento al concilio, le ragioni che rendono possibile una teologia speculativa sulla Vergine. Parlando dei protestanti, ha sottolineato e fatto proprio l'avviso di alcuni di essi secondo cui la dimensione dottrinale della mariologia esprime compiutamente la differenza dottrinale tra cattolicesimo e protestantesimo. Si rimane perciò meravigliati che egli ci abbia fornito solo una parte, seppur egregiamente svolta, di quel che un cattolico può attendersi da un trattato teologico sulla Vergine Maria.

Abbiamo sott'occhio altri due testi di mariologia stampati dalla BAC: il « Tratado de la Virgen Santisima » di G. Alastruey (trad. spagnola 1952) e « La Virgen Maria » di A. Roio Marin (1968). La dottrina che sottende questi testi non è diversa, ma la strutturazione lo è fortemente, specie per quel che riguarda quest'opera del padre Pozo. Si veda solo la differenza tra la parte seconda del Roio Marin, che tratta i dogmi mariani, e l'analoga parte del Pozo. Benché il Pozo difenda in sede di mariologia del Vaticano II i medesimi titoli, essi non compaiono più nella dottrina positiva sulla Vergine.

G. B. B.

F. BOCKLE - M. VIDAL - J. KOHNE: « SEXUALIDAD PREMATRIMONIAL » - Sìgueme, Salamanca 1974, pp. 200.

Marciano Vidal presenta Franz Böckle e Joseph Köhne ai lettori spagnoli completando l'argomento del libro con osservazioni personali. Ma è opportuno rilevare che l'argomento viene sviluppato più in termini di impostazione che di soluzione, trattandosi di un problema, oltre che delicato, della massima importanza, e non soltanto per i sociologi. Di conclusivo si ricava che la sessualità vale, oggi, sia come linguaggio di una nuova relazione comunitaria sia come ricerca di espressione e contenuto nuovi nel contesto sociale dei giovani.

Il Böckle, che si appella all'etica dell'amore, cerca di fornire validi elementi per una giusta comprensione del problema. Per incominciare, i principi della morale cristiana esigono, come presupposto fondamentale, la disponibilità del credente ad obbedire alla volontà di Dio; e quest'ultima si manifesta essenzialmente come esigenza di amore nel rapporto sociale. Allora, siccome il comportamento sessuale implica di per sé una responsabilità particolare verso il prossimo, conseguentemente richiede che si applichi una determinata regolamentazione preferenziale, da tutti accettata.

Nella storia delle società occidentali la sessualità non fu sempre concepita come principio base del matrimonio. Nel diritto romano, infatti, il matrimonio non era determinato dallo scambio sessuale *(concubitus)*, bensì da uno specifico consenso contrattuale *(consensus)*. Anzi, l'esteriorizzazione del consenso non fu soggetto ad una forma precisa fino al Concilio di Trento. Era sufficiente, prima di allora, che due persone si unissero in matrimonio privatamente, nell'ambito della cerchia familiare. L'abolizione della struttura familiare di tipo patriarcale e l'urbanesimo richiesero, in seguito, la regolamentazione del matrimonio attraverso norme legali obbligatorie, prima ecclesiastiche e poi civili.

Nell'ambito delle vigenti norme di indole generale è tuttora implicito il fine di assistere il cristiano nel compiere la volontà di Dio nel disegno storico-sociale fissato dalla Provvidenza. Sotto quest'aspetto, pertanto, ogni relazione sessuale prima del matrimonio è da considerarsi negativa in quanto esplicita trasgressione di un comandamento d'amore che deve essere santificato dal sacramento.

Il Vidal, dopo avere analizzato in modo critico il problema del matrimonio alla luce dell'opportunità o meno di considerarlo istituzione unica per la vita sessuale (ossia di normalizzare sessualità e amore secondo le strutture socio-culturali dei nuovi tempi senza contravvenire ad una visione antropologica integrale), valuta pure l'effettiva importanza per la fede cristiana di una soluzione obbligata. Esamina, perciò, il rapporto diretto fra istituto matrimoniale religioso, nello schema della fede giudaico-cristiana, e istituto matrimoniale civile e laico.

E' noto che, nella dottrina della Chiesa, il matrimonio viene attualmente considerato l'unico mezzo concesso per il compimento dell'amore fisico. Ogni attività sessuale prematrimoniale o extraconiugale esclude automaticamente i fedeli dallo stato di grazia. Spesso ci si dimentica che l'istituzione matrimoniale è frutto di una lunga esperienza umana che trascende la finalità civile di assicurare la sopravvivenza ai figli attraverso le cure e il sostentamento economico dei genitori: questo è il punto spesso trascurato da educatori e parenti. Ma, dissacrato il mito, oggi la sessualità è anche intesa come manifestazione, nelle nuove generazioni, di una rivolta alle imposizioni di una società che viene definita semplicisticamente ipocrita. Così la teologia è chiamata ad affrontare la soluzione del problema sessuale con il timore che una decisione non basata su una validità pratica rimarrebbe priva di ogni forza morale. Ciononostante, suo ultimo fine rimane sempre quel-

lo di tutelare i valori umani cristiani, specialmente oggi che si manifestano svariati sintomi di trasformazione nel corso della storia.

Oggi neppure la morale può dare una risposta di tipo autoritario. Vi sono molti elementi da considerare. Primo, sessualità e amore, elementi essenziali in ogni persona, devono umanamente concretizzarsi. Secondo, sessualità e amore devono essere rispettati nella loro natura intrinseca e devono trovare una realizzazione autentica. Terzo, le strutture fondamentali dell'amore e della sessualità esigono un rapporto completo in quanto espressione di amore totale ed esclusivo. Quarto, la comunità è tenuta ad accettare in ogni senso l'amore dei coniugi (al riguardo, la normativa della sessualità assume un preciso significato nel quadro storico della civiltà). Quinto, la fede cristiana, come pure la morale cristiana, ha tuttora validi motivi per difendere il matrimonio monogamico e indissolubile. Sesto, l'amore è molto importante nella storia della salvezza dell'uomo: il matrimonio è un sacramento.

Per completare la disamina, il Köhne fa ampie considerazioni sul fenomeno delle relazioni prematrimoniali fra studenti dal punto di vista igienico, ma anche, e soprattutto, dal punto di vista sociale. Oggi il matrimonio di fatto fra studenti è un esempio frequente derivato da diversi fattori.

A maggior ragione, perciò — riprende Marciano Vidal — per la ricerca di una valida soluzione è necessario comprendere la sessualità secondo il modo di viverla nel mondo di oggi, sulla base socio-culturale dei giovani, alla luce del nuovo modo di intendere il periodo di fidanzamento e, infine, valutando le varie dottrine della « rivoluzione sessuale ». E' un fatto che l'idea di una realizzazione della fede cristiana attraverso il matrimonio si accompagna a fatica con le forme di amore praticate oggi. A parte l'esaltazione delle aberrazioni tipiche della società permissiva, nel nuovo costume si fa strada, infatti, un'etica contingente assolutamente radicale, in cui non domina alcuna regola eccetto quella dell'appagamento istintivo ed immediato del desiderio sessuale. I giovani danno importanza soltanto agli elementi « personali » del matrimonio, senza neppure tener conto dei fattori giuridici e di convivenza sociale. Ovviamente, non si pongono neppure l'interrogativo se il vincolo della sessualità possa essere espressione autentica di un amore totale e definitivo.

Il problema, pertanto, rimane molto lontano da una soluzione di tipo tradizionale, e l'unico punto fermo della situazione è la morale stessa, più o meno accettabile, che i giovani, che mostrano di non voler ascoltare più nessuno, si sono imposti.

Essi, insomma, ormai pretendono di risolvere da soli i loro problemi. Sì, perché si ritengono liberi. Quando forse oggi come non mai si trovano ad essere profondamente strumentalizzati.

F. G.

VIRGILIO LILLI: « LA QUINTA STAGIONE » - Rusconi, Milano 1974, pp. 178.

Principi filosofici e dottrine religiose non hanno voce alcuna in questo libro dedicato alla morte; e ciò costituisce un'indubbia lacuna. Vi si trova invece un'analisi puramente psicologica, per quanto acuta e centrata, delle reazioni emotive riscontrate in parenti e amici quando muore una persona cara.

L'argomento è tutto raccolto a ricomporre tale quadro descrittivo delle situazioni mentali più comuni, tanto più dolorose e spontanee quanto più misteriosa è la morte. Ma, chiuso nel suo agnosticismo, Virgilio Lilli non tende a dimostrare nulla, non cerca una qualsiasi giustificazione esistenziale: si limita a registrare come un nastro ciò che una persona sente e pensa quando la morte colpisce vicino.

Scopre così che neanche la meditazione è possibile di fronte al dolore: soltanto i sentimenti sono genuini, per quanto spesso confusi e disordinati.

La morte subito paralizza la volontà di continuare a vivere in chi resta e provoca un sentimento di rancore contro il destino, la natura, il prossimo. Tante sono le domande che ci assalgono: è forse stabilita fin dalla sua nascita la durata della vita di un uomo? Ed il senso di disperazione che ci attanaglia non deriva forse dall'impossibilità di dimostrare a chi ci ha lasciato che lo avevamo più caro di quanto siamo stati capaci di dimostrargli mentre era in vita? Perché vogliamo costringere gli altri a provare il dolore che proviamo noi? Perché sentiamo, adesso, la necessità di attribuire meriti e lodi a chi non è più? Promettiamo, adesso, un ricordo perenne, anche se poi, col tempo, per quanto grande sia il dolore, saremo facili a dimenticare... Comunque, « anche il più ateo degli uomini, di fronte a una persona cara appena spirata, si trova automaticamente sulle labbra il nome di Dio: per chiedergli un filo di speranza o per accusarlo come responsabile del suo dolore » (p. 65).

I morti hanno su di noi il potere di tenerci prigionieri del loro ricordo e di condizionarci nel comportamento, almeno fintanto che il nostro dover vivere non abbia il sopravvento sullo stato di prostrazione. E fortunatamente è così, altrimenti rischieremmo di essere travolti tutti anzitempo dalla morte. Rimane viva in noi l'idea che un giorno li incontreremo ancora, i nostri morti. Anzi, considerando il poco tempo che all'uomo è concesso di vivere, la vita può essere addirittura considerata come un fatto straordinario in una condizione che la morte riporta alla normalità. Al riguardo l'autore si limita a constatare che ognuno di noi è portato a sentire in qualche modo, in qualche momento particolare della sua vita almeno, la « presenza » materiale di un trapassato sotto forma di un'ombra, di un'impressione, di un qualcosa di misterioso attorno a noi.

Nella loro dimensione unica i morti sono ormai dei sapienti e hanno ritrovato la loro integrità fisica: sono diventati perfetti, in tutto purificati dalla morte. Ma l'autore vede altri punti gratuiti della questione: siamo noi ad avere una coscienza della morte che i defunti, in quanto tali, non possono avere: siamo noi vivi, che visitiamo i cimiteri, i veri inquilini delle tombe.

E se ci fosse un « di là », dice il Lilli, potrebbe anche spaventarci l'idea di incontrarvi i nostri nemici. E, « di là », vi saranno ancora l'odio, le passioni umane, l'amicizia, la parentela, gli affetti? Perché, di fronte alla morte, siamo spinti a volte a lasciarci andare in senso deteriore desiderando i piaceri mondani in modo sfrenato? Anche questa è una tipica reazione istintiva.

Intanto, quando ci appaiono nei sogni, i morti non assumono mai l'aspetto che avevano nella realtà, né si muovono secondo le situazioni reali, bensì « assumono ai nostri occhi gli aspetti più sconnessi, violenti, caricaturali, ridicoli eccetera, ma soprattutto mutevoli e inafferrabili, come in un gioco di prestigio o in un incubo » (p. 161). E il libro si conclude con l'inquietante asserzione che se i morti tornassero in vita, in mezzo a noi, li considereremmo degli « stranieri », dato che troverebbero cambiati sia noi sia il mondo: dovrebbero muoversi fra gente diversa, accettare differenti modi di vivere e di pensare. Inoltre il legame a distanza con i morti non opera, per l'autore, un'azione di raccordo in campo spirituale. Ineluttabilità e tristezza, termini inscindibili della morte, non portano qui ad una catarsi spirituale. Anzi, il fenomeno « morte » viene dall'autore visualizzato nelle linee di una tensione « vitale », cioè a misura della sensibilità dei vivi, quasi che i veri morti siano questi ultimi e i morti effettivi soltanto un'astrazione. E' concepire la morte come non-vita. Agli occhi dell'autore, infatti, la morte è una non-realtà (e qui v'è contraddizione, ci sembra, con quanto detto più sopra circa il « momento » della vita terrena e l'« eternità » della morte).

Una non realtà spettrale e silenziosa, senza carta d'identità, posta soltanto come oggetto passivo del soggetto operante, i viventi.

Siccome teologia e religione vengono così automaticamente escluse, il discorso manca di una conclusione positiva, senza neppure una qualsiasi rivalsa filosofica, magari stoica. Insomma, la morte intesa come avvertimento, meditazione e insegnamento fallisce qui il suo scopo.

F. G.

KONRAD LORENZ: « GLI OTTO PECCATI CAPITALI DELLA NOSTRA CIVILTA' » - Traduzione dal tedesco di Lucia Bocca Margheri e Fazio Lindner - Adelphi, Milano 1974, pp. 145.

In questa breve opera il Lorenz affronta, nella prospettiva della biologia e dell'etologia, alcuni problemi fondamentali che sempre più si pongono a quella stessa umanità contemporanea che per imprevidenza e cecità li ha prodotti e fortemente aggravati. Si tratta di otto processi distinti, anche se tra loro collegati da un rapporto di causa-effetto, che minacciano obiettivamente non solo l'attuale civiltà, ma l'umanità in quanto specie. Essi comprendono: la sovrappopolazione della terra; la devastazione dell'ambiente naturale; l'esagerata competizione fra individui, classi, nazioni, tale da rendere l'uomo cieco di fronte ai valori reali della vita; la crescente intolleranza ed incapacità a sopportare il dolore (e quindi anche l'incapacità a gustare le gioie autentiche, che nascono dal superamento di fatiche e di ostacoli); il deterioramento del patrimonio genetico; il demolimento delle tradizioni; la schiavizzazione morale operata dai mass-media; infine il proliferare degli armamenti atomici. Il Lorenz attribuisce alle dottrine e ai regimi pseudo-democratici, che caratterizzano l'attuale fase storica (il regime sovietico, come quello americano, come tutti quelli che all'uno o all'altro si ispirano), una responsabilità fondamentale per questi « otto peccati capitali ».

Tali dottrine non tengono conto della forte influenza che l'organizzazione del sistema nervoso (quale si è evoluta nel corso della filogenesi) ha sul comportamento umano, ed agiscono come se la vita sociale e morale degli uomini fosse determinata esclusivamente dalle influenze ambientali e dall'apprendimento. Quest'errore di fondo è proprio ciò che favorisce la « disumanizzazione » in atto e determina per vari aspetti la crisi della società contemporanea.

L'analisi del Lorenz è acuta, attenta, e ha il pregio di integrare la visione lucida dello scienziato con l'appassionata partecipazione dell'umanista.

Peccato tuttavia che gli etologi (incluso lo stesso Lorenz, sia in questo volume, sia, più manifestamente, ne « Il cosiddetto male » ed in altre opere) cadano, a volte, nell'errore opposto a quello delle ideologie pseudo-democratiche, ossia nella tendenza a ricondurre incautamente al comportamento umano i risultati delle indagini sul comportamento animale, trascurando le differenze qualitative fra uomo e animali.

Ne deriva fra l'altro uno svilimento della morale a puro significato biologico-utilitaristico (ad esempio, è morale ed è bene ciò che favorisce la specie, è immorale il contrario), che contiene in sé i germi di tragedie non meno gravi degli « otto peccati capitali ».

Ci pare infatti che quest'interpretazione, qualora venisse coerentemente portata alle sue estreme conseguenze, giustificherebbe ogni violenza contro i deboli e contro gli inferiori, compresi quegli stessi animali a cui il Lorenz ha dedicato una lunga vita di studio.

G. F.

WOLFHART PANNENBERG: « LA FOI DES APOTRES » (commentaire du symbole) - Traduzione dal tedesco di V. Delhay - Cerf, Paris 1974, pp. 187.

Il Pannenberg è un teologo del « futuro »: la teologia è per lui la considerazione del reale visto in riferimento ad un futuro che non esiste ancora come dato, ma che è « anticipato » in Cristo. Le formule cristiane appaiono dunque come formule vere escatologicamente, vere cioè rispetto al futuro che esse preannunciano e che le realizza. Il Pannenberg offre qui un commento del Credo degli apostoli, ossia dell'antico simbolo della Chiesa romana, diffuso in tutto l'occidente. Il titolo tedesco indica il punto di vista dell'autore e l'intenzione del testo: *Das Glauubensbekentniss ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart.* E' una reinterpretazione del dogma cristiano a partire dalla teologia del « futuro » (del Dio - avvenire) che il Pannenberg intende qui offrire.

Ciò appare in primo luogo dalla stessa definizione di Dio e del suo rapporto con il mondo. Il Pannenberg critica come scientismo una visione della realtà fondata semplicemente su leggi statiche ipostatizzate: il mondo, sia cosmico sia storico, gli appare come un divenire, entro cui tutte le leggi si situano come modelli di conoscenza settoriali e relativi, salvo una sola, che è data per postulato: il divenire del tutto verso un punto limite, un punto conclusivo. E' questo punto conclusivo che è detto Dio. « E' a partire da questo fine che si determina veramente l'essere delle cose e degli esseri con cui noi abbiamo a che fare oggi » (p. 48). Ma come si dimostra l'esistenza di questo punto Alfa-Omega, per usare il linguaggio teilhardiano che ha influenzato l'autore, e come si dimostra soprattutto che tale « punto » è trascendente rispetto al mondo e coincide perciò con Dio? Il Pannenberg rinvia all'escatologia ogni comprensione circa l'esistenza e la natura del Dio personale: « solamente alla luce dell'ultimo avvenire, quando brillerà l'annuncio della venuta di Dio nel suo regno, allora si svelerà la verità, l'essenza di tutto il creato » (p. 49). Così la teologia del « futuro » mantiene ancora tutto il vecchio fideismo protestante. E' solo sulla fede che si fonda la conoscenza del futuro di Dio ed è solo sulla realtà del futuro di Dio che si fonda la verità della fede: il circolo vizioso è perfetto.

La realtà del mondo rimane dunque opaca alla fede che non si fonda che su se stessa. Questo assioma si ripete puntualmente nella costruzione della cristologia. La storia di Gesù prima della resurrezione è vista come dominata dalla convinzione di Gesù che il regno di Dio fosse imminente: la posizione innanzi al regno venturo era determinata dal rapporto preso nel tempo storico verso la persona ed il messaggio di Gesù. L'autenticazione divina della parola di Gesù avviene nella sua resurrezione, che è l'unica irruzione dell'evento escatologico nel tempo storico. Se si può dare come ipotesi la possibilità di un nuovo stato dell'universo, di una sua condizione futura, come escludere che essa possa essere in qualche modo anticipata? Lo schema del Pannenberg è abbastanza semplice: noi non possiamo affermare l'eternità delle leggi presenti della materia, e un universo diverso dal nostro è pensabile, e non può essere escluso a priori; se esso è la trasformazione di questo universo, allora un'anticipazione dell'universo futuro nel presente è plausibile. Ma a questo punto, la resurrezione di Cristo diviene un fatto « naturale », perché il divenire del mondo verso una nuova condizione della materia è assunto come modello esplicativo e, in questa ipotesi, la resurrezione è un'ipotesi inclusa nel quadro delle possibilità intramondane. Essa non è più una « irruzione » del divino, ma un'anticipa-

zione del momento finale del processo, già precontenuto, in qualche modo (quello appunto che la resurrezione rivela), nel processo stesso. Questa ipotesi esclude la resurrezione di coloro che sono morti prima dell'avvento del punto Omega. Se non esiste l'anima immortale, come sostiene il Pannenberg, che non parla nemmeno degli angeli, se l'eternità di Dio si realizza alla fine del processo cosmico, i momenti interni al processo si risolvono nel processo stesso. Ci sarà un mondo in cui è esclusa la morte, ma « i morti non risorgono ». Da questa proposizione Paolo deduce che, in tal caso, è vana la nostra fede.

In realtà, appare chiaro che immortalità dell'anima e resurrezione, lungi dall'essere ipotesi alternative, sono parti integranti del messaggio cristiano: l'una è il fondamento dell'altra.

Ma se il cosmo divinizzato (e il dio cosmico, appare solo nel punto Omega, allora la preesistenza del Logos e la sua medesima figura non hanno senso. Esse vengono, dunque, dal Pannenberg decisamente sacrificate, ridotte a forme di espressione della resurrezione di Cristo. La divinità di Cristo si confonde semplicemente con la sua resurrezione. Ma questa riduzione della divinità alla condizione escatologica dell'uomo mostra tutta la zona di incertezza che nella teologia del Pannenberg sussiste, fuori della proclamazione fideista, sulla divinità di Dio. Se lo stato di risorto, che per il Pannenberg è un'ipotesi cosmologicamente plausibile, è tutto ciò che corrisponde all'enunciato che il Cristo è Dio, risulta ancora più chiaro che la condizione escatologica dell'universo può essere tutto quel che risponde, nella teologia del Pannenberg, alla divinità di Dio. Il fideismo, è ben noto, si accomoda alle metafisiche più grossolane.

E' significativo e conseguente che Pannenberg veda nella dottrina della maternità verginale una semplice *reduplicatio* della dottrina della preesistenza del Verbo. Nella vita di Gesù nulla è, secondo il Pannenberg, segnato dalla dimensione escatologica: la verifica della pretesa di Gesù di essere il segno storico del Regno di Dio, che è data dalla Resurrezione, è l'unico momento in cui l'escatologia si manifesta nella storia. Perciò il Pannenberg, come non parla dei miracoli di Cristo, ne « demitizza » la maternità verginale.

Anche la teologia dello Spirito Santo risente della ambiguità del pensiero del Pannenberg. Il termine « spirito » viene purgato da ogni riferimento allo « spirituale » e definito sulla base della « autotrascendenza di tutto quello che vive » (p. 144).

Tutto ciò che vive, è dunque, per il Pannenberg, spirito: « non c'è vivente che non partecipi a una realtà spirituale che lo supera e che, per la sua apertura verso il futuro, non sfugga ad ogni fissazione che l'arresterebbe » (p. 144).

Tutto è dunque « spirito », nel senso che è coinvolto nel processo del mondo verso il futuro escatologico, verso l'assoluto avvenire. Lo Spirito stesso appare perciò come la dimensione divina in cui l'escatologia si realizza: « lo Spirito dà a tutte le creature il loro avvenire ed è in questo modo che le vivifica » (p. 148). « L'avvenire del Dio che viene è presente attraverso lo Spirito d'amore che, in quanto compimento dell'essere divino, è — e rimane — accessibile agli uomini attraverso l'azione e la storia di Gesù » (p. 151).

La dottrina del Pannenberg appare così come una cosmogonia che è una teogonia. Dio e il mondo si compiono in un unico punto: il divenire del mondo sfocia nella realizzazione di Dio che, appunto per questo, è un dio mondano, un dio divenuto attraverso la cosmogenesi. E, d'altro lato, il mondo, nella sua stessa mondanità, ha il senso di un processo teogonico, di genesi del cosmo divino. Le attività mondane dunque, proprio in quanto mondane, appaiono come sostenute dal divenire di Dio. E' così comprensibile il rifiuto del Pannenberg di fondare una morale oggettiva: « l'orientamento risoluto verso la venuta del suo regno è tutto quello che Dio chiede agli uomini. Colui che ha fiducia nell'avvenire di Dio, può essere sicuro della

sua salvezza » (p. 175). In questo modo il Pannenberg interpreta la *sola fides* luterana: ma nel sistema del Pannenberg essa significa la sostituzione dell'escatologia alla morale, e offre quindi paradossalmente spazio alle teologie politiche o della « liberazione ».

« L'eternità di Dio dipende dall'avvenire del mondo » (p. 183). Questa espressione del Pannenberg ci pare espressiva e conclusiva del suo sistema di pensiero: una cosmogonia che è anche una teogonia.

Siamo ancora di fronte ad una teologia cristiana? A una fraseologia cristiana certo, a una teologia cristiana ci pare di no.

Alla base della teologia cristiana sta un'ontologia. Negare quest'ontologia è vulnerare in radice sia il messaggio della Fede e la sua espressione, sia il *Theós* ed il *logos*, ed è quindi alterare radicalmente la teologia. La negazione veteroprotestante della teologia naturale raggiunge i suoi ultimi frutti in pensieri come questo del Pannenberg. Dopo tanta demitizzazione ci troviamo di fronte alla saldatura tra evento cosmico ed evento divino, tra cosmogonia e teogonia che è una delle fatture significative del mito.

Non possiamo che giustapporre, per obiettività e per deprecazione, l'illustrazione pubblicitaria che del libro fanno le cattoliche *Editions du Cerf:* « è con gioia che i cattolici scopriranno la convergenza essenziale della loro fede con quella dell'autore ». Per le *Editions du Cerf* la preesistenza del Logos, la verginità di Maria, l'immortalità dell'anima non fanno parte dell'essenza della fede cattolica. E con ciò citiamo solo quanto il Pannenberg espressamente nega; ma le deformazioni circa la persona dello Spirito Santo, il peccato, la teologia naturale, e la saldatura tra cosmogonia e teogonia che denatura tutto, sono aspetti ancora più gravi. Con tutto ciò, per l'editore cattolico francese, « quest'opera ecumenica, nel senso più ricco della parola, aiuterà cattolici e protestanti a radicarsi più vigorosamente in ciò che costituisce il fondamento unico della loro fede »...

G. B. B.

ANDRÉ CHOURAQUI: « VIVRE POUR JERUSALEM » - Desclée de Brouwer, Bruges 1973, pp. 302.

Questo libro è un'interpretazione della storia di Israele vista come storia della « genesi », dell'« agonia » e della « resurrezione » di Gerusalemme. La « genesi » va da Davide a Tito, l'« agonia » da Tito sino alla fondazione dello Stato di Israele, la « resurrezione » comincia con la conquista di Gerusalemme da parte degli israeliani nel giugno 1967.

La costituzione dello Stato e la « resurrezione » di Gerusalemme appaiono così come l'evento ultimo (tenendo conto della tradizione biblica a cui l'autore fa riferimento, l'*eschaton)* della storia di tutto il mondo che dalla Bibbia è sorto e alla Bibbia fa riferimento.

E' in realtà un nuovo processo di « genesi » che inizia con l'ingresso israeliano in Gerusalemme: « la genesi di un'antropocrazia, che ha per vocazione e per missione, senza alcuna altra scelta possibile, di compiere nella storia degli uomini la teocrazia biblica, di realizzare sulla terra i sogni della democrazia iniziatica dell'esilio, di totalizzare le età per il trionfo della più alta incarnazione dell'uomo » (p. 297). Un *eschaton* antropocentrico; questa la definizione che il Chouraqui ci offre del sionismo.

L'*eschaton* israeliano contiene infatti un preciso progetto politico: « Gerusalemme deve divenire la capitale confederale di un Vicino - Oriente pacificato e riconciliato » (p. 297), il che, in modo discreto ma chiaro, significa l'egemonia di Israele sugli stati arabi vicini. Accanto a Israele deve tuttavia esistere uno stato palestinese « in Terrasanta ». Sulla figura politica e territoriale di questo stato « palestinese » il Chouraqui non dice però nulla.

Questa confederazione dovrebbe divenire « il modello di un raggruppa-

mento universale dei popoli poveri, delle piccole nazioni africane, asiatiche e mediterranee assetate di pace ». Inoltre Gerusalemme « sta per divenire il luogo di incontro privilegiato delle forze spirituali che vi attingono la propria sostanza » (p. 298), ed è il luogo stesso ad essere sorgente e condizione delle « forze spirituali ».

Il Chouraqui vede come « compimento » del processo in corso « l'installazione a Gerusalemme delle istituzioni centrali della Chiesa, dedicate agli impegni della giustizia, della pace, della giustizia e dell'unità ». Si noti la discreta reinterpretazione del ruolo della Chiesa in funzione della vocazione « antropocentrica » della Gerusalemme israeliana. Ma non basta: non solo la Chiesa dovrebbe risiedere a Gerusalemme impegnata nella genesi dell'antropocrazia, ma anche « le Nazioni Unite troverebbero nella nostra città un quadro geografico, storico, spirituale, ideale per la loro azione ».

Il Chouraqui usa colpi inattesi per trovare appoggi al suo pensiero. Ad esempio, « la costituzione *Lumen Gentium*, promulgata dal secondo concilio Vaticano, andava all'essenziale ponendo Israele come prima tra le nazioni non cristiane, quale tratto d'unione tra la Chiesa e l'insieme dell'umanità non-cristiana ».

Ma in realtà questa concentrazione di energie politico-religiose a Gerusalemme non è, nel pensiero del Chouraqui, fine a se stessa: essa è il principio di una nuova umanità. Infatti lo Stato di Israele è il Risorto, è la nuova creatura: « la rinascita di Gerusalemme ebraica, la sua integrazione, *proslempsis*, per riprendere l'espressione paolina, è una pienezza che segna per Israele il passaggio dalla morte dell'esilio alla vita della terra ritrovata » (p. 299).

La capacità bellica dello stato di Israele è ancora spiegata con una curiosa psicologia del « risorto »: « il miracolato sente ancora di morte; lo sforzo che deve fare per sollevare la pietra della sua tomba, lo spossa: egli è capace di violenza, persino d'ingiustizia ». E' abbastanza chiaro che il Chouraqui vuole applicare a Israele l'immagine del Cristo risorto, facendola quadrare però con la figura storica dello Stato di Israele. Gerusalemme risorta è il luogo virtuale in cui si compiranno la riunione e le nozze dell'eterno increato e della creazione, il nuovo centro in cui l'incontro delle nazioni e delle Chiese potrà realizzarsi « in questo paesaggio magnifico ». E' possibile che l'autore ricordi la Gerusalemme celeste pronta alle nozze di Apocalisse, XXI; ma è così ancor più evidente che egli sposta dal teocentrismo all'antropocentrismo, dalla Gerusalemme celeste a quella terrestre la prospettiva escatologica.

Così « il lungo calvario di Gerusalemme le ha dato ad un tempo il genio della sofferenza e la potenza dell'eroismo ». L'esilio è stato una purificazione necessaria, perché Gerusalemme possa essere pronta « alle funzioni trascendenti dell'incontro e della salvezza delle civiltà », essa, « luogo di nascita dell'uomo nuovo ».

Di questo compimento, il Chouraqui vede già il presagio nella convivenza di ebrei di culture diverse, di lingue diverse, di storia diversa e all'interno dello Stato di Israele. La cittadinanza dello Stato di Israele assume un valore rituale, è paragonata al sacramento. Tutto ciò che la Torah insegnava (la circoncisione, il sacerdozio, il sacrificio, etc.), tutti questi riti e dottrine « sono oggi confermati da questa sorta di sacramento che costituisce l'introduzione dell'immigrato nelle nuove strutture. Ognuno conosce allora le pene di una morte del vecchio uomo che egli era e l'indicibile fierezza di rinascere ad una vita nuova e ad una luce nuova » (p. 294). Il divenire cittadino israeliano « costituisce un sacramento iniziatico originale: duro, pieno e completo come la verità » (p. 295). Questo vale anche per i mussulmani ed i cristiani stabiliti in Gerusalemme. Alla base di questa concezione escatologica dello Stato di Israele sta indubbiamente la concezione di Gerusalemme che si fa l'autore. Nella Bibbia Gerusalemme è la città del Tempio, il luogo della Dimora: è la Presenza di Dio che dà il suo senso a Gerusalemme. Quando Gerusalemme viene assunta nei profeti qua-

le espressione della totalità di Israele, come in Isaia o in Zaccaria, è sempre in funzione della Presenza e dunque del Tempio e del culto.

Ma nella lettura del Chouraqui è sacralizzato direttamente il luogo. Non è di Israele che il Chouraqui parla, ma della città di Gerusalemme. Essa assume una rilevanza unica come di un centro cosmico, secondo l'espressione dell'Haggadah che egli cita. E' proprio questa distinzione tra la Presenza e il luogo che consente di passare dal teocentrismo all'antropocentrismo, facendo di Gerusalemme il *phylum* centrale del divenire umano, una sorta di principio sacrale immanente. Questa sacralizzazione del luogo si accompagna ad un singolare silenzio sul messianismo. L'attesa del ritorno a Gerusalemme è nell'Israele del secondo esilio l'attesa del Messia; il ritorno nella città di Davide è parte dell'instaurazione del regno del re davidico. Ma il ruolo messianico è per il Chouraqui assorbito e svolto dallo Stato di Israele. Si tratta, però, di un messia collettivo. Il Messia personale esprime la sovranità di Dio su Israele e sul mondo: è il volto della teocrazia. L'antropocrazia che il Chouraqui sostiene, non può avere che una dimensione collettiva. E' questa solo una delle visibili amputazioni che l'autore fa della stessa figura del giudaismo post-cristiano.

Questo libro è un esempio significante ed esemplare della riduzione secolarizzatrice. Nel cristianesimo la dimensione immanente a cui la secolarizzazione fa riferimento, può essere solo una dimensione storicamente indeterminata come la classe, i popoli oppressi, o magari la razza, come accade per la razza negra con la *black theology*. La teologia secolarizzata del giudaismo, quale è offerta dal Chouraqui, può invece avere un soggetto storico preciso e determinato come lo Stato di Israele.

Non sorprende in verità, ma è sempre cosa da notarsi che questo testo di giudaismo secolarizzato sia stato stampato da un'editrice cattolica.

G. B. B.

GERSON SCHOLEM: « LE MESSIANISME JUIF » - (Essais sur la spiritualité du judaisme) - Traduzione dall'inglese di Bernard Dupuy - Calmann-Levy, Paris 1974, pp. 478.

L'opera comprende saggi scritti in epoche diverse, e non costituisce una unità: molti di questi saggi hanno per oggetto i rapporti tra il messianismo nel giudaismo post-cristiano e la Kabbala. Lo Scholem ha trattato della Kabbala in scritti più sistematici, ma la forma frammentaria non diminuisce l'interesse di questa raccolta profondamente unitaria.

La Kabbala, come lo Scholem sostiene, nella sua forma più completa, quella datagli nel secolo XVI da un rabbino di Safed, Isaac Luria, è « un esempio classico di gnosi nel seno del giudaismo ortodosso » (p. 337). Ma sin dalla sua origine la Kabbala appare come una continuazione dell'apocalittica giudaica, precristiana o contemporanea alle origini cristiane, che venne tenuta fuori dall'ortodossia giudaica. Già da allora l'escatologia era vista in chiave di cosmogonia, in cui si rappresentava come fondamentale il compimento di un disegno originario: quest'idea rimane, ad es., centrale nel concetto paolino di mistero. Secondo la tesi del Grant, che situa nella crisi del giudaismo successiva alla distruzione di Gerusalemme la matrice dello gnosticismo, il rapporto gnosticismo - giudaismo sarebbe un rapporto originario. Lo gnosticismo è, per il Grant, una lettura antinomista ed antijahvista del giudaismo, condotta in chiave mitica, ma con una consequenzialità rigorosa. Lo Scholem interpreta la Kabbala al suo sorgere come un'alternativa in chiave mistica e personale sulla base del tema del ritorno alle origini alla prospettiva escatologica storica e nazionale. Il classico della Kabbala prima del Luria, lo *Zohar*, è visto dallo Scholem come sostenitore di una « fuga verso l'inizio » (p. 75),

come un ritorno verso la patria interiore: la redenzione dei kabbalisti spagnoli del Medioevo è una redenzione cultura popolare, intendeva l'evento messianico come un evento cosmico, un atto sovrano di Dio che poneva termine all'esilio di Israele rovesciando le potenze storiche e l'assetto fisico del mondo.

Per i kabbalisti la restaurazione di Israele appare invece come una lenta e graduale manifestazione della Presenza divina (la Shekinah), ed è paragonata al progressivo sorgere dell'alba. Lo *Zohar* fonda la sua teoria dell'eschaton su una cosmogonia divina. Nel tempo dell'Esilio (di Israele) la Presenza divina, la « Donna », è cacciata dal suo sposo, l'Onnipotente, e l'« unità » degli attributi di Dio rimane imperfetta nell'esilio. La redenzione consiste nella restaurazione dell'unità divina, cioè nel ritorno della Shekinah a Dio, suo sposo. L'esilio di Israele è un esilio in Dio, il ritorno di Israele è un ritorno di Dio all'unità, il ritorno della Shekinah in Dio.

Il compimento della Torah è la via della restaurazione della Presenza. La Kabbala potenzia così il filone della Torah e della Halakah, della Legge scritta e della Tradizione interpretativa della legge, a danno dell'attesa messianica.

Tuttavia la Kabbala dello *Zohar* contiene già l'idea di due Torah, l'una legata all'albero della vita, l'altra all'albero della conoscenza del bene e del male: i due alberi del Paradiso, secondo il racconto del Genesi.

Dopo la crisi spirituale seguita all'espulsione dei giudei dalla Spagna a partire dal 1492, i kabbalisti di origine spagnola riparati in Palestina danno luogo ad uno sviluppo della Kabbala, legato al nome di Luria. Luria elabora una cosmogonia più completa sulla base di un processo intradivino. Vi è un'azione divina che precede la creazione, ossia la contrazione: prima di creare e come condizione della possibilità stessa della creazione, Dio si è « contratto » nel mistero profondo del suo essere. Si è poi prodotto un secondo atto, l'emanazione dei mondi, con la manifestazione di un Dio personale, il Dio di Israele.

Le restrizioni stabilite dalla Torah sono conseguenze della restrizione fondamentale, quella che Dio s'è imposto.

Ma nell'emanazione del mondo accade una sciagura, i vasi stabiliti per « contenere » la luce divina si spezzano e le scintille di luce si spargono senza ordine. Sorgono così il disordine dei mondi e l'esilio della Shekinah (le particelle di luce) nel mondo. Si distinguono così tre gradi in Dio: Dio, il Creatore, la Shekinah. La riparazione dell'universo è stata affidata ad Adamo: mediante l'obbedienza, egli doveva riparare i mondi e reintegrare la Shekinah nel Creatore e ristabilire così l'unità di Dio. Il fallimento di Adamo ha disperso la sua anima nelle anime degli uomini. Ora Israele compiendo la legge reintegra la Shekinah nel Creatore e gli uomini in Adamo: ristabilisce così l'unità di Dio e quella dell'Uomo. L'esilio di Israele è necessario perché, solo disperdendosi in tutto il mondo, Israele può riunire le particelle di luce sparse ovunque. Il messia ha anche qui scarso ruolo: la sua venuta non compie, ma esprime il compimento. Israele ha reintegrato tutte le particelle di luce, il messia può dunque giungere.

Alla Kabbala di Luria mancava un elemento gnostico fondamentale, l'antinomismo, l'ostilità alla Legge. Ciò le fu offerto paradossalmente proprio dalla sua congiunzione con il messianismo.

Il più potente movimento messianico interno al giudaismo dopo il cristianesimo fu quello di Sabbatai Zevi nel secolo XVII. Esso terminò con la conversione all'Islam, imposta dal sultano, di colui che si proclamava messia. Ciò avrebbe dovuto significare la fine del messianismo sabbatico; invece la sua congiunzione con la gnosi presente nella Kabbala determinò la sua sopravvivenza.

La teoria dei rabbini, sostenitrice della messianicità di Sabbatai Zevi pur dopo la conversione all'Islam, fu la seguente: finché le ultime scintille divine di santità e di bontà, che cad-

dero dopo il peccato di Adamo nel mondo impuro dei *kelipot* (cioè delle forze materiali del male, la cui presenza è particolarmente forte tra i Gentili) non saranno ricondotte alla loro sorgente divina, la redenzione non giungerà a termine. Questa è l'opera toccata in sorte al Redentore, il più santo degli uomini: egli deve scendere attraverso la porta dell'impurità nello spazio dei *kelipot* e salvare le scintille divine che vi si trovano ancora imprigionate. Il messia è così obbligato a commettere degli atti « strani »; e tra questi atti la sua apostasia è il più clamoroso. Secondo la formula di Cardoso: « è stato decretato che il re Messia vestirà gli abiti del marrano e si renderà così sconosciuto in mezzo ai suoi fratelli giudei » (p. 158).

E' da notare come il capitolo 53 di Isaia, così importante per spiegare il Messia crocifisso, sia stato usato per giustificare il messia apostata.

Il v. 5 « è stato ferito » venne modificato in modo che suonasse « è divenuto profano » e significasse così che il messia doveva abbandonare la comunità sacra, Israele. Così apparve chiaro che il messia doveva violare radicalmente la Torah per essere tale: la redenzione avveniva così attraverso il peccato.

La distinzione di tre momenti in Dio presente in Luria venne dai sabbatei reinterpretata sino a stabilire l'esistenza di una Causa prima distinta da Jahvé e da un creatore del mondo che è Jahvé, avente due configurazioni, una maschile ed una femminile. La Causa prima della filosofia e il Dio della Bibbia debbono dunque essere distinti come due diversi soggetti.

Questa fu la tesi radicale di Cardoso, che ne dedusse l'errore sistematico di tutta la tradizione giudaica: essa aveva adorato Dio invece di Jahvé, e ciò aveva costituito e manifestato la sua impotenza redentrice.

Lo schema delle due divinità, l'antinomismo, la materializzazione del male nei *kelipot* mostrano come nel sabbateismo la fusione di Kabbala e messianismo sia in chiave gnostica.

Per questa linea ora la violazione della legge diveniva un atto redentore, secondo l'espressione dello Scholem: « a questo punto il messianismo diveniva nichilismo » (p. 176).

Una preghiera composta da Sabbatai Zevi affermava: « Benedetto sei tu, Signore nostro Dio, che permetti ciò che è proibito » (p. 180).

I sabbatei radicali condussero la loro coerenza sino all'apostasia e alla sregolatezza sessuale. I sabbatei di Salonicco si convertirono all'Islam, celebrando regolarmente una celebrazione conosciuta come la « festa dell'Agnello », e anche come « estinzione delle luci », un rito del culto orgiastico della Grande Madre praticato nell'antichità. Con questo rito essi volevano testimoniare « la loro credenza mistica nel valore sacramentale dello scambio delle donne » (p. 182).

L'ultimo sviluppo al sistema sabbateo fu dato da Jacob Frank, dopo la sua « conversione » al Cattolicesimo. Secondo Frank, vi sono tre ipostasi nella divinità: il « santo dei giorni antichi », il « santo re » e la « dama », espressione che indica la Shekinah, la Presenza. Tutte queste tre ipostasi si sono incarnate o si incarneranno; la prima in Sabbatai Zevi, la seconda in Frank, la terza, un Messia femminile, si sarebbe incarnata in futuro. La presenza dei messia incarnati rovesciava il dominio della legge, e rendeva non solo lecita ma meritoria la sua violazione. L'antica tesi kabbalica di una legge più perfetta di assoluta libertà, che si sarebbe rivelata con l'avvento del Messia, conduceva alla affermazione che, venuto il Messia, era compiuta e abolita la legge. Tutte le leggi sarebbero state così sovvertite. Le speranze del sabbateismo radicale, confinate nella interiorità, coperte dal segreto e dalla apostasia dal giudaismo, divennero realtà con la Rivoluzione francese. E' noto, scrive lo Scholem, che i nipoti di Frank, sia questo dovuto alla loro credenza o ad altro, ebbero un ruolo attivo nei diversi circoli rivoluzionari di Parigi e di Strasburgo. « La Rivoluzione poteva servire da schermo al mondo dell'interiorità » (p. 211). Quando la fiamma

della fede sabbatea si estinse, i capi sabbatei divennero « i capi del giudaismo riformato, degli intellettuali laici o anche dei perfetti scettici e indifferenti... anche i sabbatei moderati (che non avevano seguito Frank) tendevano a credere che la maggior parte dei comandamenti non valeva che sulla terra di Israele... dottrina che ebbe alla fine un effetto catastrofico su tutti i dati della tradizione e preparò il cammino alla filosofia dell'assimilazione » (p. 216). Così il giudaismo laico e razionalista è, per lo Scholem, il risultato a cui giunge la unione di Kabbala e di messianismo del movimento di Sabbatai Zevi.

Un'altra direzione, la Kabbala, prese con l'hassidismo polacco. L'hassidismo si fonda su una variante della teoria kabbalica della elevazione delle scintille.

Secondo la dottrina del rabbino Baal Schem, che è all'origine del movimento hassidico, il giusto (e solo il giusto) può riunire tutte le scintille della propria anima, sparse attorno a lui, nelle sue azioni, in ciò che egli fa o possiede. « Sappiate, scrive il Baal Schem, che tutte le cose di cui l'uomo ha bisogno costituiscono in modo nascosto i suoi propri figli, gettati in prigionia » (p. 283). Secondo questo nuovo orientamento della dottrina delle scintille, nota lo Scholem, ogni uomo riceve una responsabilità propria circa la sua vita quotidiana ed il suo ambiente.

Si ha così di fatto la sostituzione del messianismo, cioè di una salvezza e redenzione universale, con una salvezza e redenzione di carattere personale: da una prospettiva escatologica si passa ad una prospettiva esclusivamente mistica. In questo senso, il movimento hassidico polacco del secolo XVIII è definito dallo Scholem come una neutralizzazione del messianismo.

Per l'hassidismo il messia è un atto esclusivo di Dio, la vita del singolo cerca una redenzione che non ha carattere messianico, l'aspetto messianico della redenzione rimane totalmente al di là della azione umana. Così l'associazione tra pratica della Torah ed evento messianico, che era presente nello Zohar e soprattutto nell'opera di Isaac Luria, è ora spezzata. Ogni individuo è divenuto « il messia del suo piccolo mondo » (p. 301). L'hassidismo ha conquistato il mondo dell'interiorità, ma ha perduto quello del messianismo.

Tuttavia l'hassidismo rimane legato alla Kabbala. Lo Scholem lo mostra particolarmente in polemica con Martin Buber, che ha presentato ed interpretato l'hassidismo per la cultura occidentale.

Lo Scholem accusa però il Buber di aver letto l'hassidismo in funzione di una apologetica della propria posizione filosofica, esistenzialista ed antiplatonica (p. 347).

L'hassidismo non è un momento di gioia legato all'*hic et nunc* della vita quotidiana, una spiritualizzazione immanente del reale: la gioia dell'hassid si fonda sul contatto con ciò che è nascosto sotto il vestimento banale del mondo presente. L'hassid non insegna affatto a vivere la vita così come essa è: egli intende estrarre dalla vita, quale essa è, le scintille di luce, cioè la vita di Dio. Il tema della Shekinah e delle scintille sussiste, la struttura gnostica della Kabbala rimane: ciò che viene ora radicalmente abbandonato è la connessione diretta tra l'elevazione delle scintille e il messianismo.

Anche questo libro dello Scholem ha il merito di introdurci nel mondo del giudaismo kabbalico, cioè del giudaismo gnosticizzante. Poiché tendenze neognostiche sono potentemente all'opera dentro la cultura occidentale contemporanea e nella stessa teologia contemporanea, il libro dello Scholem è di una informazione e di un significato preziosi. Basterebbe un riferimento immediato, che lo Scholem stesso fa: la somiglianza tra il kabbalismo nella sua forma antinomista (sabbateismo, frankismo) e l'opera di un ebreo marxista, Ernst Bloch, che tanta influenza esercita sulla teologia del « futuro » e della « speranza ».

Lo Scholem sottolinea i rapporti tra lo gnosticismo giudaico e i movimenti politici europei, quelli tra il sab-

bateismo e il movimento intragiudaico di assimilazione, la Haskala. Sarebbe interessante una valutazione dei rapporti fra tradizione kabbalica nelle sue varie forme e sionismo.

Il sionismo è solo un aspetto della cultura e della spiritualità del giudaismo, e lo Scholem lo sottolinea. « Noi corriamo il rischio, egli scrive, di considerare la storia giudea in modo parziale, cioè come un processo che non avrebbe continuità e senso che dal punto di vista sionista » (p. 437).

Nessuno come lo Scholem ha contribuito alla conoscenza della tradizione kabbalica e del filone gnostico giudaico. Quali sono i rapporti con il filone tradizionale, non kabbalico? Il sionismo nasce dall'uno o dall'altro o da ambedue? Se gli studi sul giudaismo fioriranno e diverranno disponibili alla cultura occidentale, questi interrogativi potranno essere esplicitati e chiariti.

G. B. B.

AA.VV.: «RIVELAZIONE E STORIA» (La Teologia della Storia) - Atti del convegno indetto dal Centro Intern. di Studi umanistici e dall'Istituto di Studi filosofici a cura di Enrico Castelli - Roma 1971, pp. 260.

Gli studi sul tema « Rivelazione e Storia » completano la serie dei contributi pubblicati nel volume « Ermeneutica e Escatologia » relativo al colloquio sulla Teologia della Storia, tenuto all'Università di Roma dal 5 all'11 gennaio 1971. Tale colloquio, peraltro, si è venuto ad inserire nell'elenco dei convegni che fin dal 1961, sotto il titolo generale di « Studi sulla demitizzazione », sono stati annualmente organizzati dal Centro internazionale di studi umanistici e dall'istituto di studi filosofici di Roma sotto la presidenza di Enrico Castelli.

Non si può certo negare il ruolo privilegiato che ha il problema della storia, in un dibattito sulla demitizzazione: è in gioco l'accettazione o meno di una possibile Rivelazione, in quanto essa si voglia presentare come « novità divina » e in quanto essa chieda un impegno da parte dell'uomo. Chi si proponga di interpretare « teologicamente » la storia, non può non tenere conto di tutte le « filosofie della storia », che più o meno marcatamente hanno preso posto nel corso della storia della filosofia, in modo particolare negli ultimi due secoli; così come non può non tenere conto della proposta bultmanniana e della filosofia heideggeriana, in ordine ad un metodo di studio che, per chi ha a che fare con una « rivelazione », riveste più che mai i panni dell'« ermeneutica », così come essa si è venuta sviluppando nell'ampio dibattito di questo secolo.

Praticamente, quindi, quasi tutti i diciannove interventi pubblicati nel volume « Rivelazione e Storia » sono caratterizzati dall'intrecciarsi dei due motivi fondamentali: quello del rapporto filosofia/teologia e quello dell'ermeneutica e delle sue conseguenze più o meno dirette su una nuova interpretazione della « teologia della storia ». Non si tratta ovviamente di due questioni distinte, perché il secondo problema è solo una esplicitazione del primo nel contesto dell'attuale dibattito filosofico e teologico; tuttavia il plesso dei rapporti tra i due campi di indagine, in riferimento al tema della storia, dà spazio a nuovi sviluppi: in primo luogo, alla possibile incidenza di un intervento divino nel corso dello svolgimento dei fatti umani. Per questa strada in parecchi interventi si è giunti a centrare l'interesse sul tema del « Kairòs » e sulla « ermeneutica » di questo « Kairòs ».

La nozione di « Kairòs » è senz'altro nota a chiunque si occupi di problemi di teologia della storia: si tratta del « tempo opportuno », del « tempo favorevole », della « pienezza dei tempi » in cui Dio si annuncia nella sfera dell'umano (cfr. O. Cullmann, *Cristo e il Tempo*, Bologna 1973, p. 61 sg.). Non a caso l'interrogativo proposto

da E. Castelli, nel breve intervento che apre il volume oggetto di questa recensione, è se « la teologia della storia sia anche una teologia del rimorso attraverso la storia dell'errore » (p. 14): questa domanda nasce certo da un confronto Nietzsche-Hegel condotto secondo i passi evidenziati da Castelli, ma ha alla sua radice lo stesso concetto di « Kairòs », che Castelli stesso aveva evidenziato nel suo intervento contenuto nell'altro volume « Ermeneutica e Escatologia », relativo allo stesso colloquio, e che i vari interventi man mano riprendono.

E' infatti la storia dell'errore (da « errare, irregehen », secondo l'etimologia riproposta da M. Olivetti a p. 93) che comporta, « per la sua stessa essenza », « un andare — un andar errando — e dunque una storia » (p. 93): si tratta di « dare a Cesare quel che è di Cesare », come viene richiamato più volte da più voci che sottolineano, nel corso del dibattito, or questo or quell'aspetto del tema.

Così, ad es., V. Mathieu ricorda che vi è un tempo (e una causalità) della scienza, « in contrapposto alla "precarietà" del tempo del Kairòs » (p. 38), il tempo che « si apre » e rende possibile la storia come tragedia umana e Provvidenza divina (p. 39). La stessa storia umana, del resto, può chiudersi in sé, in un « senso edenico della temporalità », secondo l'espressione di P. Prini (p. 82), e dar luogo, con una autonomizzazione politica ed economica della sfera temporale, « a quella religione della salvezza del tempo che è e vuol essere la concezione della storia di tipo naturalistico o etico, sia del Croce, sia del Bergson, sia del James » (p. 82).

La tragedia umana si configura allora, come sempre, quale « error »; a questo si contrappone il Kairòs-verità, che è il « tempo debito »: « atemporale di per sé, la verità riceve una connotazione temporale per il fatto di annunciarsi nell'orizzonte dell'errore » (M. Olivetti, p. 94), mentre la prosecuzione della stessa storia anche dopo l'evento della « novitas » (Incarnazione e Resurrezione) comporta necessariamente il costituirsi di uno « spazio del sapere », che riflette « la condizione effettiva dell'uomo », di essere fondamentalmente distinto dalla verità, benché tenda ad essa (dice a questo proposito M. Olivetti che « la storia iniziata dalla colpa è "error" perché è storia "di fronte" a Dio », p. 101). Si apre così la possibilità, la « tentazione della ragione » di procedere a un sapere autonomo che ha come sua necessaria conclusione una filosofia della storia e una secolarizzazione del Cristianesimo che non sono però giustificate dallo stesso Cristianesimo. Anzi, contro tutte le tentazioni secolarizzanti, R. Habachi ricorda che « l'éternel est de soi tout entier présent à chaque instant de la succession temporelle », e che proprio la frase « Rendete a Cesare... » deve essere intesa come un invito a « orienter vers Dieu toute action temporelle... et donc à dépasser la finalité historique pour une finalité meta-historique » (p. 108 e nota).

Ecco allora che, ancora una volta, « la positivité du savoir est impossible », e che « la connaissance est "connaissance de l'errance humaine" plus que de la vérité ». Non si tratta tuttavia di una negatività assoluta: « chaque instant a son pesant d'éternité », e « il faut parler d'une "connaissance de la pénombre", préparant sans y réussir par elle-même l'éblouissement de l'eschatologie » (p. 111).

Messa in rilievo poi da B. Mondin è la proposta tillichiana, che postula due momenti nella soluzione del problema storico così come anche degli altri problemi: da un lato, il momento filosofico, che « solleva la questione, la esplora, l'approfondisce, ne accerta la complessità, presume di risolverla, ma di fatto non la risolve né può risolverla »; dall'altro, il momento teologico, che « offre la soluzione in modo adeguato, però non sul piano della ragione, ma su quello della fede » (p. 226); e infine, sempre su questo tema della storia come storia dell'errore (o dell'errare), basti citare ancora l'intervento conclusivo di R. Dottori, là dove si afferma che « l'unico senso della storia sembra essere quello di una manifestazione dell'Assolu-

to »: contro tutte le filosofie della storia, « bisogna che il sapere dell'Assoluto », da parte dello spirito finito, « non sia un sapere assoluto », « lasciare il tempo come elemento della differenza ontologica, qualitativa, tra uomo e Dio, come "fatto" inspiegabile alla ragione, e postulare il futuro stesso come aperto in grazia di questo dono di Dio che noi non comprendiamo » (pp. 258-259).

Queste citazioni contengono, a nostro avviso, gran parte di ciò che sta alla base di molti degli interventi pubblicati nel volume « Rivelazione e Storia », e possono quindi fornire un quadro sommario, ma forse sufficiente, per cominciare a fare qualche considerazione. Finora infatti, si è visto come il proposito generale fosse quello di chiarire la necessità e porre i fondamenti di una « teologia della storia » che da un lato potesse reggere di fronte allo sviluppo del processo di secolarizzazione, che può ridurre in molti suoi aspetti e nelle sue conseguenze logiche il Cristianesimo a un puro fatto socio-politico, e dall'altro potesse riconoscere a Dio ciò che è di Dio, e cioè non recuperasse più la storia sotto l'aspetto filosofico-umano, ma, almeno per una risposta definitiva e soddisfacente, rinviasse a una rivelazione divina, ad un fatto, cioè, indagabile nella sua essenza solo teologicamente.

La nuova « teologia della storia » non dovrebbe essere quindi collocabile sul piano delle varie teologie della speranza, della rivoluzione, della politica, etc., sorte e cresciute soprattutto nell'ultimo ventennio e negli ultimi anni, e d'altra parte dovrebbe consentire di scendere in profondità nella soluzione del nodo fede/politica, sotto vari aspetti e per molti motivi più che mai complesso, e dalla cui soluzione può in gran parte dipendere un futuro rinnovamento delle diverse comunità cristiane.

Sembra quindi positiva qualunque ricerca che si muova in questa direzione, e che tenga in gran conto proprio la necessità di una fondazione logica (e filosofica, sotto questo aspetto) anche della nuova teologia. Occorre però chiedersi se gli interventi contenuti nel volume « Rivelazione e Storia » ottemperino completamente allo scopo prefisso. Non si può, ad es., tralasciare di notare lo stretto legame che viene ricercato e mantenuto con varie proposte esistenzialiste. Un intervento si richiama direttamente ad Heidegger, trattando delle nozioni di storicità e storia in questo pensatore (A. De Waelhens), e ricordando le analisi sulla doppia possibilità dell'esistenza autentica o inautentica, da cui derivano, secondo questo pensiero, anche due modi opposti di concepire la storia; anche altrove, quando non vengono richiamati espressamente gli esiti di « Sein und Zeit » (cfr. ad es. p. 21 e 258), vengono in evidenza ugualmente i riferimenti alla scuola filosofica esistenzialista o alle scuole teologiche che si sono innestate su questo pensiero.

Così, in primo luogo, non si può non citare l'articolo di P. Ricoeur, « Événement et Sens », teso a fondare una nuova « teologia della parola », a partire dalle categorie di « avvenimento » e « senso » con i mezzi dell'ermeneutica gadameriana, contro una « teologia della storia » che in ogni caso non può sfuggire, per l'autore, alle condizioni ermeneutiche poste: si tratta cioè dei tentativi di Pannenberg, Moltmann e Metz, e di altri ancora (p. 15). Secondo Ricoeur, « l'événement par excellence est un événement de parole », mentre la « teologia della storia » degli autori citati sostiene che « l'événement par excellence c'est le fait historique respecté dans son alterité et sa distance ». In effetti, per Ricoeur, « la distance historique... elle est elle-même un phénomène herméneutique... une structure de discours »; « ce n'est pas par hasard, dans le cadre de son herméneutique philosophique, que Gadamer développe le thème de la distance historique comme une structure fondamentale de l'experience herméneutique de l'histoire » (p. 27).

Le conseguenze più o meno dirette di questa ermeneutica si riverberano sul fatto che in quasi tutti gli interventi contenuti in « Rivelazione e Sto-

ria » si dà molto spazio all'intervento divino (sempre sul versante della verità, di ciò che « dona senso », di ciò che solo può dire qualcosa di definitivo, etc.), mentre in tutti i modi le possibilità umane vengono limitate: la « ragione » umana, soprattutto, è vista quasi sempre come superba, presuntuosa, erronea, incapace di conoscenze vere, quand'anche ciò non sia per la pretesa di conoscere « oggettivamente » - scientificamente.

Se poi si tentano delle critiche a un certo tipo di pensiero, queste vengono fatte più in nome della stessa « fede » che non attraverso argomenti che si collochino sul piano filosofico: così, ad es., B. Mondin conclude il suo articolo su « Il Kairòs nel pensiero di P. Tillich » esprimendo qualche riserva sull'interpretazione tillichiana della storia; ma fa questo a partire da esigenze della « teologia dogmatica » che non vengono appunto rispettate dai concetti tillichiani (cfr. p. 239). Tuttavia è necessario chiedersi se è proprio vero che non si possano muovere obiezioni anche sul puro piano filosofico: non a caso lo stesso Mondin dice anche che « ci sono difficoltà non trascurabili » in ordine ai rapporti ragione/fede, filosofia/rivelazione, antropologia/teologia (nel pensiero tillichiano).

Anche l'intervento di M. Cristaldi (pp. 213-223), teso a indicare come la filosofia della storia (« tutte » le filosofie della storia) finisca per essere, secondo i suoi fondamenti logici e di fatto, nella storia del pensiero, una « teologia prognostica », chiama in questione direttamente la rivelazione: il linguaggio cristico sarebbe per l'autore « così alieno dall'accedere a sopra-valori surrogativi e così appassionatamente dedito alla libertà dell'uomo », da annunciare una salvezza « da riconcepire e verificare nella piccola latitudine dei tempi e con le semplici risorse della politica dell'intelletto ». Quindi, « almeno nella misura in cui la riassunzione della *caritas christiana* ha liquidato la teologia penale », anche la « teologia storica » dovrebbe essere in crisi (cfr. p. 216).

E infine, anche l'articolo di R. Dottori mette in evidenza come la « filosofia della storia » hegeliana, così ben concepita come « sistema », sia di fatto una sorta di « teologia della storia ». Rimane tuttavia l'interrogativo suesposto, e cioè se non si possa già sul mero piano filosofico rispondere validamente ai « sistemi filosofico-storici » degeneranti in pseudo-teologie. Va ricordato, a questo proposito, che la storia della filosofia è ricca di « filosofie » che di fatto sono teologie. Infatti, per elaborare una pseudo-teologia, basta porsi nella linea di un pensiero che si riferisca direttamente a qualche Assoluto, dopo che si siano tagliati i ponti, per così dire, con la ragione umana: accade, insomma, che una qualsivoglia fede, quando non è giustificabile in termini razionali, rimane vincolata ad una rivelazione, che, se non è quella autenticamente divina, rischia di essere precisamente una ideologia (e il mondo d'oggi ne è pieno).

E la rivelazione divina, a sua volta, deve accettare di scendere nell'umano, affinché questo la accetti consapevolmente, pena la sua riduzione alla pari tra le varie ideologie, affidandosi ad una scelta compiuta in nome del « meno peggio »: quando, ad es., Mondin elenca le varie « filosofie della storia » secondo l'elenco tillichiano (p. 226 sgg.), e ad esse oppone la teologia cristiana, fa una operazione (addebitabile, nella fattispecie, a Tillich) che potrebbe anche essere criticata, in quanto a questo modo la stessa teologia cristiana si costringe a dover essere accolta in nome delle parole che essa usa (essenzialmente « Dio » e « Kairòs », nell'interpretazione tillichiana), e non in nome delle realtà (ché non sono affatto provate come tali) di cui essa è strumento: e certo, se non solo i « misteri », ma anche « ogni soluzione relativa a questioni ultime » (p. 230) vengono all'uomo offerti da Dio (e Dio stesso offre se stesso, ma non può essere messo a fuoco come realtà dalla sola ragione), è chiaro che all'uomo non resta che « accettare »; ma il dualismo così implicitamente affermato si riverbera irrimediabilmente su tutto, e non a caso, anche se Tillich non

c'entra più, esso rimane in altri interventi del volume: diventa, ad es., irriducibilità completa tra uomo e Dio (affidandosi tutto il positivo solo a quest'ultimo) e tra storia (= tempo) ed eterno. Quando poi si temperano le conseguenze parlando di « connaissance de la pénombre » (p. 111), rimane vero che, proprio come in una foresta qua e là illuminata, la luce c'è in quanto proviene dall'alto: altrimenti sarebbe tutto oscuro.

Il dualismo di cui qui si parla, comunque, non sorge dal nulla: deve per parte sua il suo fondamento ad una « ermeneutica filosofica », che è appunto quella riproposta da Ricoeur, di cui si è già parlato e che ora è opportuno ricordare; il problema fondamentale rimane quello del « senso »: chi dà il « senso » al linguaggio umano? Se si riconosce uno « spazio interiore » alla mente umana, uno spazio, di per sé vuoto, in cui le cose conosciute (i « significati », cioè, delle parole che usiamo) richiedono incessantemente un « senso », cioè un ruolo e una funzione per la vita dell'uomo, allora anche all'uomo viene riconosciuta la possibilità di verità (e naturalmente la sua controparte, l'errore) almeno nei termini iniziali di coerenza e costruttività (la proiezione discorsivizzata del principio di non-contraddizione): coerenza e costruttività che si incarnano in un contesto storico-sociale già in atto, e che quindi si avvalgono dei valori che l'uomo in quel momento conosce e non cessa di sperimentare (anche come disvalori). Senza questo, il « senso » viene solo dall'alto, un « alto » che forse sta davvero troppo in alto e che con sé comporta la totale « non-conoscibilità di Dio ».

Concludendo, occorre riconoscere al volume che si è esaminato una importanza e un rigore a livello scientifico davvero notevoli, sia per le persone e gli studiosi di fama internazionale che vi hanno contribuito, sia per lo sforzo fatto. Le critiche espresse nel corso di questa recensione intendono soprattutto porre degli interrogativi, nella ferma convinzione che per il sapere umano valga sempre come metodo l'« hoc unum scio: me nihil scire »: come metodo, però, non come realtà: pena il riprodursi di innumerevoli difficoltà, e, soprattutto, per il credente, l'impossibilità di parlare di Dio altrimenti che facendo riferimento al suo nome, non più alla sua realtà, e riducendo qualsiasi affermazione teologica a un mero fatto evocativo.

I. V.

PHILIPPE BRACHET - JACQUES GALLUS: « QUANDO LA DESTRA SI SERVE DELLA SINISTRA » (Il caso della Francia) - Traduzione di Mariolina Graziosi e Fabio Sdogati - Jaca Book, Milano 1974, pp. 95.

Dire che in politica ciò che viene definito interesse generale è in realtà l'interesse particolare di qualche gruppo o classe sociale equivale a riassumere succintamente il contenuto del libro di Brachet e Gallus.

Per cominciare, gli autori dichiarano, esaminando l'attuale crisi del capitale europeo, che per sopravvivere il capitalismo deve scegliere fra regimi autoritari di destra o di sinistra. Nel caso specifico della Francia, a cui il libro è dedicato, la proposta del PCF sarebbe, ad esempio, niente più di una soluzione socialdemocratica. In tal modo il capitale manterrebbe saldamente in pugno tutto il suo potere. La differenza con il PCI — che gli autori definiscono più intelligente — consiste nel fatto che quest'ultimo presenta un arco di rappresentanze di raggio più ampio, comprendendo il fronte popolare con i socialisti, parte della DC e i sindacati. Anche in Italia si tratterebbe, a detta degli autori, di una ristrutturazione più moderna del capitalismo. L'operazione non comporterebbe mutamenti sostanziali sia nei metodi della produzione economica sia nell'organizzazione sociale, a parte una maggiore burocratizzazione.

Nello Stato moderno le applicazioni del monopolio statale si verificarono,

la prima volta, per cause belliche, quando, cioè, lo Stato ritenne opportuno fare da imprenditore in alcuni settori dell'economia troppo importanti per la sua sopravvivenza.

Adesso, secondo gli autori, l'eventuale passaggio del potere dallo Stato borghese al proletariato significherebbe, malgrado le speranze del lavoratore, l'inattuabilità del socialismo, o quanto meno la premessa per impedirne la realizzazione. A dimostrazione di ciò gli autori ricordano che le nazionalizzazioni avvenute in Francia, in Inghilterra e in altri paesi, sono tutto fuorché conquiste del socialismo. La nascita delle grandi industrie e dei grossi complessi economici è avvenuta per selezione naturale attraverso la fagocitazione di centinaia di piccole e medie aziende artigianali e industriali. Ma poiché alcuni importanti settori — il cui funzionamento è necessario per il meccanismo del resto dell'economia — non sono redditizi, i privati hanno *provocato* il passaggio di proprietà allo Stato. Perciò la nazionalizzazione altro non è se non l'applicazione pratica del « principio della privatizzazione dei profitti e della nazionalizzazione delle perdite; scarica le imprese private di un onere divenuto troppo gravoso » (p. 25).

Il male sociale, dicono gli autori, deriva dall'importanza prioritaria data al fattore « produzione »: pretesto per mettere in sottordine e in disparte ogni altra finalità. Al riguardo — si parla sempre della Francia, ma il fenomeno è analogo in altri paesi compresa l'Italia — Brachet e Gallus ricordano che, appena finita la seconda guerra mondiale, il partito comunista si accordò in pieno con la classe padronale riconoscendo ogni « priorità alla produzione sulla lotta di classe » (p. 27). Ciò viene presentato come la migliore dimostrazione che le sinistre parlamentari entrano sempre nel gioco del capitale in qualità di opposizione fittizia. Naturalmente, per dare sostanza a quest'accusa, gli autori esibiscono cifre, statistiche e prospetti in relazione ai costi, alle tariffe, ai tassi di crescita, ai ristagni, agli investimenti, ai processi di sviluppo economico, ecc. Fra l'altro « le imprese che *traggono profitto* dall'inflazione sono quelle i cui prezzi *superano* l'aumento medio, e i cui costi lo *seguono* con ritardo. Questo è il caso delle imprese private, ma avviene il contrario per le imprese pubbliche. Infatti, se l'aumento dei prezzi delle imprese private può essere superiore alla media, è perché quello delle imprese pubbliche gli è inferiore » (p. 37). Le imprese pubbliche costituiscono, invece, il cuscinetto ammortizzatore di ogni crisi inflazionistica e di ogni tensione tra finanziamenti, tariffe e costi, al punto che « la situazione inflazionistica è come il luogo geometrico di tutte le contraddizioni delle imprese pubbliche » (p. 45). Allora, lungi dall'essere una tappa positiva nel cammino verso il socialismo, le nazionalizzazioni sono il passo obbligato per arrivare al capitalismo di stato che non produce affatto quel nuovo tipo di ordinamento diretto ad interessare i mezzi di produzione e i rapporti sociali in senso migliorativo. In altre parole, le imprese pubbliche sono la conferma della continuazione, in forma moderna, del capitalismo, o quanto meno una delle tappe della sua metamorfosi, necessarie per la sua sopravvivenza in quanto ribadiscono il principio della logica della nazionalizzazione delle perdite e della privatizzazione dei profitti.

Orbene, nell'eventualità di un'ascesa al potere da parte dei comunisti e dei socialisti in Francia, si possono verificare due situazioni: o il sistema rimarrà lo stesso, eccetto qualche cambiamento marginale, oppure verranno passate le consegne del potere da un gruppo di padroni ad un altro gruppo di padroni, e nulla più. E gli autori, come corollario, intendono che, in quest'ultimo caso, le masse dei lavoratori e la popolazione non potranno far altro che affidarsi ai rappresentanti comunisti, i quali si riservano il potere decisionale a loro uso e discrezione. Non per niente tutti i partiti comunisti si arrogano il diritto di sapere quali sono gli interessi di ogni categoria di lavoratori e di interpretare giustamente i *bisogni* della maggioranza.

Lo sfruttamento dei lavoratori da parte dello Stato è, in sostanza, come appare nei paesi socialisti, uguale a quello effettuato dal capitalismo. Siccome poi il partito sostiene di rappresentare legalmente tutti i lavoratori, coloro che disapprovano la linea di partito sono giuridicamente « nemici del popolo »: è la logica che permette l'intervento dei carri armati per sedare le manifestazioni di protesta operaia e gli scioperi.

Allora, primo: « pur supponendo che alla base i cittadini esprimano le loro opinioni, lo Stato democratico non fa a meno di conservare per sé solo il potere decisionale » (p. 60). Secondo: « le strutture di potere prospettate dai comunisti sono fondate sul centralismo burocratico: ogni autorità viene dall'alto; l'autorità non si divide » (p. 62). Nient'altro, quindi, che socialismo monopolistico di Stato ovvero capitalismo monopolistico di Stato. Né questa soluzione né la rivoluzione armata contro il capitalismo, dicono Brachet e Gallus, sono il presupposto per un cambiamento effettivo del sistema.

La soluzione positiva starebbe nella comprensione del rapporto fra pianificazione e autogestione. Il populismo (« solo la lotta conta ») è fuori moda, come lo sono gli schemi di nazionalizzazione accettati dall'organizzazione capitalistica. Napoleone e Stalin sono il risultato politico di Robespierre e di Lenin. Pertanto gli autori puntano decisamente sull'autogestione delle imprese. L'autogestione, infatti, « afferma il principio che le decisioni ad un certo livello vengono prese dai delegati delle unità del livello inferiore e non in seguito agli ordini che arrivano dal livello superiore » (p. 67), « sono i lavoratori stessi ad organizzare il lavoro nelle fabbriche » (p. 68), « l'autogestione farà saltare l'odierna organizzazione delle imprese » (ib.).

Tale questione non è, comunque, approfondita, dato che — si scusano gli autori — l'unico scopo del libro è quello di dimostrare che le nazionalizzazioni effettuate senza la riforma delle strutture decisionali e la revisione dei rapporti di lavoro non risolvono affatto il problema in senso socialista.

F. G.

Renovatio

rivista trimestrale di teologia e cultura

*

Abbonamenti

Italia L. 3.200
Estero L. 4.000

Inviare le sottoscrizioni a mezzo del c/c postale n. 4/28.489 intestato a Renovatio

L'abbonamento dà diritto a ricevere quattro numeri della rivista.

LIBRI RICEVUTI

Luigi Sturzo: « **Saggi e discorsi politici e sociali** » - Cinque Lune, Roma 1973, pp. 357.

José Luis Larrabe: « **El matrimonio cristiano y la familia** » - La Editorial Catolica, Madrid 1973, pp. 352.

Pierre Grelot: « **Péché original et redemption** » (à partir de l'Epître aux Romains) - Desclée, Paris 1973, pp. 441.

Valdo Vinay: « **Ecclesiologia ed etica politica in Giovanni Calvino** » - Paideia, Brescia 1973, pp. 196.

Mircea Eliade: « **La nascita mistica** » **(Riti e simboli d'iniziazione)** - Morcelliana, Brescia 1974, pp. 224.

Franz-Xaver Kaufmann: « **Sociologia e teologia** » (Rapporti e conflitti) - Morcelliana, Brescia 1974, pp. 198.

Luigi Celani: « **La coscienza come Chiesa** » - Società Tipolitografica editrice, Ascoli Piceno 1974, pp. 194.

Claus Westermann: « **Creazione** » - Queriniana, Brescia 1974, pp. 207.

Roger Gryson: « **Il ministero della donna nella chiesa antica** » - Città Nuova, Roma 1974, pp. 234.

S.G.F. Brandon: « **Il processo a Gesù** » - Edizioni di Comunità, Milano 1974, pp. 311.

Pietro Crespi: « **Esperienze operaie** » (Contributo alla sociologia delle classi subalterne) - Jaca Book, Milano 1974, pp. 394.

Giovanni Felice Rossi: « **Il movimento neotomista piacentino iniziato al Collegio Alberoni da Francesco Grassi nel 1751 e la formazione di Vincenzo Buzzetti** » - Pontificia Accademia Teologica Romana, 1974, pp. 103.

Johannes Chrysostomus OSB: « **La storia della Chiesa russa nei primi anni della rivoluzione** » - Jaca Book, Milano 1974, pp. 354.

Jesus Lopez-Gay: « **La mistica del Budismo** » Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1974, pp. 281.

José P. Miranda: « **El Ser y el Mesias** » - Sigueme, Salamanca 1973, pp. 214.

« **Educatori a scuola: per l'educazione contro l'istituzione** » (Atti del seminario educatori di Monte Livata 26/31 agosto) - Edizioni di Comunione e Liberazione, Milano 1974, pp. 324.

André Feuillet: « **Christologie paulinienne et tradition biblique** » - Desclée de Brouwer, Paris 1973, pp. 243.

Adolfo Russo: « **La Chiesa comunione di salvezza in Rosmini** » - D'Auria, Napoli 1973, pp. 171.

Raffaele Russo: « **La catechesi nella scuola primaria** » - D'Auria, Napoli 1973, pp. 75.

Juan Borrego: « **La regla de la orden de la santisima Trinidad** » - Segretariado Trinitario, Salamanca 1973, pp. 268.

Autori vari: « **Lettere dal monastero di Montebello** » - Bramante, Urbania 1974, pp. 228.

Luis Maldonado: « **Nuevas homilias seculares en torno a los domingos del año y a los sacramentos** » - Sigueme, Salamanca 1973, pp. 283.

S. Martinez de Arroyabe - C. Soria: « **Cristianismo y nueva sociedad** » - Sigueme, Salamanca 1973, pp. 550.

J.P. De Jong: « **L'eucharistie comme realité symbolique** » - Cerf, Paris 1972, pp. 139.

Gerhard von Rad: « **Israël et la sage** » - Labor et Fides, Genève 1973, pp. 370.

André Feuillet: « **Le sacerdoce du Christ et de ses ministres** » - Edition de Paris, Paris 1972, pp. 196.

A.D. Nock: « **Christianisme et hellénisme** » - Cerf, Paris 1973, pp. 266.

M.G. Mara: « **Evangile de Pierre** » - Cerf, Paris 1973, pp. 220.

Marcel Xhaufflaire: « **La théologie politique** » - Cerf, Paris 1972, pp. 142.

Javier Pikaza: « **Las dimensiones de Dios** » - Sigueme, Salamanca 1973, pp. 288.

Reyes Mate: « **El ateismo, un problema politico** » - Sigueme, Salamanca 1973, pp. 212.

Suor Lucia De Gasperi: « **Appunti spirituali e lettere al padre** » - Morcelliana, Brescia 1974, pp. 254.

Autori vari: « **San Tommaso: fonti e riflessi del suo pensiero** » - Città Nuova, Roma 1974, pp. 436.

Oscar Botto: « **Buddha e il buddhismo** » - Editrice Esperienze, Fossano 1974, pp. 242.

J.D. Barthélemy: « **Dio e la sua immagine** » - Jaca Book, Milano 1975, pp. 265.

Paulo Evaristo Arns: « **Pastorale per una unità di chiesa e di popolo** » - Jaca Book, Milano 1975, pp. 164.

Colectivo: « **Desde Chile** » - Sigueme, Salamanca 1974, pp. 146.

J.M. Ballarin: « **Francesco** » - Sigueme, Salamanca 1974, pp. 232.

Julio Garcia Velasco: « **El sacerdocio en el plan de salvación** » - Sigueme, Salamanca 1974, pp. 135.

Nicolino Sarale: « **Vangeli domenicali e festivi** » (Commento teologico esistenziale) - Paoline, Alba, pp. 738.

Ambrogio di Milano: « **Il mistero dell'Incarnazione del Signore** » - Jaca Book, Milano 1974, pp. 124.

Ulderico Gamba: « **Spiritualità del Concilio** » Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo 1974, vol. I-II, pp. 463 + 463.

Adrienne von Speyr: « **Esperienza di preghiera** » - Jaca Book, Milano 1974, pp. 81.

Alfredo Brontesi: « **Perché i preti se ne vanno** » - Celuc, Milano 1973, pp. 142.

Alfredo Brontesi: « **Salvezza e libertà** » - Celuc, Milano 1972, pp. 186.

Piero Altieri: « **Gregorio da Rimini** » - Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo 1973, pp. 114.

René Metz - Jean Schlick: « **Matrimonio y divorcio** » - Sigueme, Salamanca 1974, pp. 252.

Guy de Broglie: « **Qu'est-ce que l'amour conjugal?** » - Téqui, Paris 1973, pp. 293.

Giuseppe Cristaldi: « **Contemporaneità di Cristo** » - Studium, Roma 1974, pp. 188.

Vladimir Boublik: « **Teologia delle religioni** » Studium, Roma 1974, pp. 325.

François Biot: « **Teologia de las realidades politicas** » - Sigueme, Salamanca 1974, pp. 273.

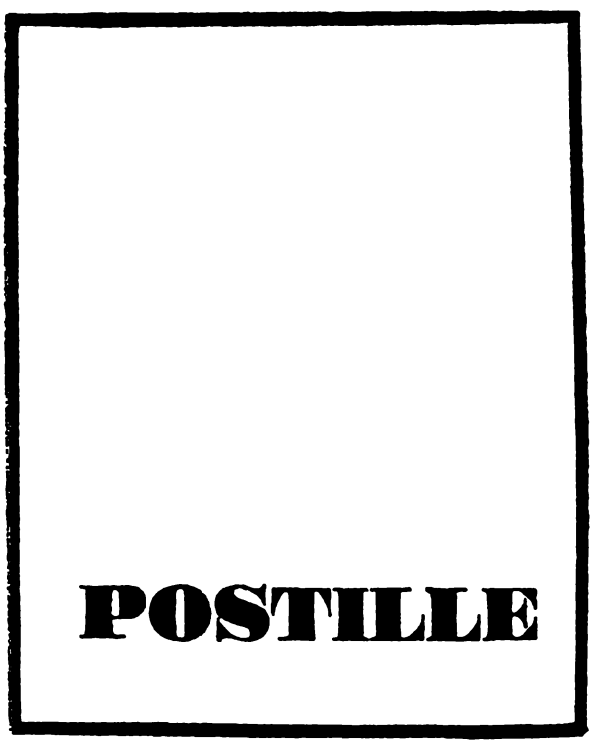
Joachim Jeremias: « **Teologia del Nuevo Testamento** » - Sigueme, Salamanca 1974, pp. 359.

Luigi Negri - Massimo Camisasca: « **Esperienza cristiana e cultura** » - Edizioni di Comunione e Liberazione, Milano 1974, pp. 144.

Bernardo Monsegu: « **Religion y Politica** » Conculsa, Madrid 1974, pp. 350.

Italo Mancini: « **Teologia, ideologia, utopia** » Queriniana, Brescia 1974, pp. 675.

Jacques Duquesne: « **I cattolici francesi durante l'occupazione nazista** » - Cinque Lune, Roma 1973, pp. 507.


POSTILLE

PERCHÉ ABBIAMO LASCIATO IL CONGRESSO DELL'ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA — *Il comitato di redazione di* Renovatio *si era preparato diligentemente al congresso ATI, approntando quattro comunicazioni. Due non furono accettate dalla presidenza perché il loro titolo era stata indicato fuori tempo. Due di esse furono invece effettivamente svolte.*

L'ampio schema della relazione Molari era ben noto, così come era noto il piccolo schema precedente, su cui già Edoardo Benvenuto su Renovatio *(1974, n. 3, pag. 419-428) aveva mosso alcune critiche. Il dissenso dal relatore era dunque per* Renovatio *già noto e scontato, ma ciò non escludeva il dialogo e il dibattito.*

La prima sorpresa al congresso fu non tanto l'assenza di Abbagnano, relatore-filosofo del convegno, quanto il fatto che la presidenza ATI avesse chiesto al relatore-filosofo assente un giudizio sul relatore-teologo presente, e che quegli si fosse espresso negando il carattere cattolico della relazione Molari. Così infatti si pronuncia Abbagnano:

« La relazione Molari rinvia al congresso la parte conclusiva. Appare già evidente tuttavia che essa accetta sostanzialmente il punto di vista immanentistico già prevalente nella teologia protestante. *La salvezza vi è intesa come la realizzazione progressiva della giustizia nel mondo e quindi come un fatto non individuale e atemporale, ma collettivo e storico. Gesù vi è definito come l'evento storico che acquista verità salvifica attraverso la Chiesa; la quale, come strumento di una salvezza i cui criteri possono essere dati solo dalle scienze umane, non può essere guidata che da questi criteri e non può esplicare altra azione se non quella che essi comportano.*

Condotta a fondo, questa dottrina significa la mondanizzazione totale della chiesa e della stessa religione: *con in più la fede o la speranza nella immancabilità o necessità della salvezza definitiva e quindi della natura progressivamente ma necessariamente salvifica della storia umana. Ciò che va perduto in questa concezione è l'aiuto e la speranza di salvezza che il singolo uomo si aspetta dalla sua fede, nonostante la meschinità delle circostanze e l'avversità del destino. La responsabilità stessa diventa universale e collettiva non chiamando più in causa l'individuo come tale; e la libertà dell'individuo diventa soltanto l'accettazione del corso inevitabile della storia. In altri termini, le aporie classiche del panteismo si ripresentano, con tutta la loro forza, in questa concezione della salvezza.*

D'altronde, se la possibilità e le modalità della salvezza devono essere desunte dalle scienze umane, bisogna dire che tali scienze offrono oggi un quadro abbastanza deludente a questo proposito. L'evoluzione biologica va dove vuole e non si mostra impegnata nella salvezza di una specie animale qualsiasi: l'opinione di Teilhard de Chardin non è condivisa da nessun biologo eminente. Gli storici sono diventati completamente refrattari all'idea del progresso o anche di un qualsiasi ordine totale che possa far scorgere nella storia stessa una garanzia di conservazione perenne della società uma-

na e di miglioramento della sua organizzazione. La fede certo "può tutto"; ma può solo se prescinde dalle considerazioni umane e guarda al di là del disastro che esse prospettano ».

Il comitato di redazione di Renovatio *aveva già espresso la sua meraviglia a che un filosofo non credente fosse relatore al convegno teologico, ma ora si trovava di fronte ad una situazione paradossale: su richiesta dell'ATI il filosofo esprimeva un giudizio di eterodossia sulla relazione del teologo. La reazione di alcuni teologi fu, naturalmente, di contestare la competenza di Abbagnano, ma ciò sembrava insostenibile, posto che egli era un relatore del convegno e il parere gli era stato chiesto dall'ATI.*

Il secondo elemento imbarazzante fu la gestione del convegno, frazionato in gruppi, che parlavano poi per bocca dei loro presidenti. Ciò frantumava la discussione e l'estenuava; in ogni caso rendeva più difficile l'espressione di una posizione alternativa alla relazione Molari. Il metodo dei gruppi di lavoro ha la sua efficacia, ma, nelle circostanze del convegno, era praticato in modo meccanico, sino al paradosso della partecipazione ai gruppi comandata sulla base della lettera alfabetica del proprio cognome (e l'associazione delle lettere combinate dalla presidenza).

Un terzo elemento inatteso fu l' imbarazzo visibile della presidenza dinanzi alla relazione. Pur avendo offerto con la relazione Molari una tematica a dir poco stimolante, la presidenza iniziò a raccomandare che la relazione non fosse il centro della discussione, ma che il tema fosse discusso in qualche modo autonomamente dalla relazione stessa.

Gli interventi del relatore sembravano sgraditi alla presidenza, al punto che un suo autorevole esponente venne a dire ad un gruppo di lavoro che non li si voleva pubblicare negli atti ufficiali del convegno.

Il quarto elemento fu, invece, l'impressione che la linea di ricerca del relatore non fosse altro che l'espressione compiuta ed organica di tendenze non minoritarie nel gruppo dirigente dell'ATI. Il tema che il criterio della teologia fosse dato dalle esperienze salvifiche dei singoli e dei gruppi risuonava diffusamente, seppur con varia articolazione; sicché appariva chiaro che il dissenso tra il Molari e il gruppo dirigente ATI non era sulla sostanza dell'indirizzo, ma fondamentalmente sulla modalità della sua formulazione.

*Fu poi l'assemblea che decise, un po' singolarmente, di ascoltare una seconda volta il Molari in aula, ma di respingere una discussione plenaria sull'intervento. Il Molari parlò in modo estremamente radicale e disse che vi erano due modi di far teologia: l'uno, antico, fondato sulla Scrittura, la Tradizione, la Chiesa, i dogmi; l'altro, nuovo, fondato sull' esperienza salvifica dei singoli e dei gruppi. Quello che egli proponeva all'assemblea era il secondo metodo. Così si poneva ai teologi una precisa scelta: discutere a partire dalla proposta di un metodo radicalmente alternativo ad una teologia della Rivelazione compiuta nell'*ef' hapax *del Cristo e conservata nella testimonianza ecclesiale. Il luogo della teologia diveniva l'esperienza salvifica, definita in forma di pienificazione umana, di cui le scienze umane dovevano contestare l'autenticità.*

Un approccio così radicale poneva una questione radicale: era lecita quell'ipotesi nel quadro di una teologia cattolica, o non comportava il semplice ribaltamento di essa? Non era in realtà sotto il nome della sal-

vezza ecclesiale un'altra salvezza che ci veniva proposta? Poiché ci sembrò evidente che fosse così, non parvero più significativi una ricerca e un dialogo che assumevano, in quella sede (un congresso ATI), il presupposto che si accettasse la plausibilità del criterio Molari in teologia cattolica.

Ben disposti a dialogare con una tesi come quella in un'associazione per le scienze religiose, ci sembrava impossibile farlo nella sede di un convegno formalmente di teologia cattolica senza avallarne la legittimità.

Ciò era tanto più necessario, perché la posizione del Molari ci sembrava semplicemente la punta di un iceberg. *Le teologie del futuro e le filosofie del linguaggio, che vulnerano radicalmente l'ontologia supposta dalla teologia cattolica, sono da tempo entrate nel mondo dei teologi sì da divenire di fatto modelli del pensiero. Il Molari aveva espresso acutamente il concetto: la teologia « ortodossa » è solo una posizione tra quelle sostenute dai teologi.*

Abbandonando l'aula, il comitato di redazione di Renovatio *(i prof. Benvenuto, Bucci, Leonardi), cui si unì il padre Jammarrone, intendeva appunto porre in rilievo questo fatto: la situazione teologica diviene fondamentalmente equivoca, quando non esiste più come esclusivo il criterio ortodosso nella teologia, ma tale criterio ortodosso o dogmatico può essere relativizzato e posto accanto ad un altro criterio.*

Non era dunque ciò che era specifico del Molari (« il criterio ortodosso o dogmatico è superato »), ma ciò che era comune a chi accettava la legittimità teologica del criterio dell'esperienza salvifica come mezzo di ricerca teologica, a determinare l'intenzionalità critica del nostro gesto.

Il punto capitale era per noi dato dalla relativizzazione del criterio dogmatico in teologia (e la determinazione quindi di un principio di ortodossia) in nome della libertà di ricerca teologica.

Da questo punto di vista il nostro dissenso non era particolarmente relativo al Molari (anche se il racconto dell'« abbraccio finale » è una storiella), ma era relativo alla possibilità di esistenza in teologia di un criterio diverso da quello dogmatico. Proprio del Molari era l'affermare la esclusività del criterio dell'esperienza salvifica dei singoli e dei gruppi, ma comune a tutti coloro che sostenevano la liceità teologica della sua posizione in nome della libertà di ricerca, era implicitamente la tesi secondo cui il criterio dogmatico e il principio di ortodossia cessavano di essere costitutivi di ciò che l'ATI intende per teologia.

Mi è stato chiesto successivamente se intendevo dimettermi dall'ATI. Rispondo che proprio l'aver chiarito in modo radicale il dissenso da ciò che l'ATI intende come teologia e dai limiti (o meglio dai non-limiti) del pluralismo e della ricerca che essa vuol praticare, rende possibile la nostra presenza nell'ATI. Semmai, sarà l'ATI a dover decidere sulla liceità o meno della nostra presenza in seno ad essa.

I commenti critici erano previsti, e non ce ne meravigliamo. Essi ci sembrano fondamentalmente due: 1) che i vescovi hanno taciuto, 2) che eravamo pochi. Aggiungiamo un terzo sulla nostra sanità o equilibrio mentale (cfr. Com, 1975, n. 1, pag. 2). Se poi dovessimo riconoscerci negli « spirituali » confusi, subliminali e aggressivi di cui parla don Giuseppe Colombo su « Avvenire » del 1 febbraio, avremmo una nuova qualificata variante sul tema.

Dal silenzio dei vescovi presenti è più sicuro non dedurre nulla, finché rimane tale. Ritenere che il silenzio dell'autorità comporti l'accettazione di un pluralismo che comprenda il criterio dell'esperienza salvifica individuale come criterio teologico legittimo, pare inesatto. Ma non v'è dubbio che il silenzio dei vescovi pone un problema più delicato per chi sostiene la loro autorità dottrinale sul piano dogmatico, che per chi li vede come semplici codificatori dell'opinione della maggioranza.

Quanto al nostro numero limitato, dobbiamo dire che la decisione di lasciare il convegno non era preventivata. Noi ci eravamo preparati seriamente ad esso: volevamo starci, non andarcene. Ma la nostra « pochezza » non ci dispiace. Non crediamo nel numero, ma nella verità; e la verità lega la coscienza della persona anche contro la maggioranza. Visto che è al principio di maggioranza che le teologie « mondane » fanno sostanzialmente riferimento in contrapposizione a quello di ortodossia, l'essere pochi per noi è stato come la simbolica affermazione di un valore: il Signore può « aggiungere », ma noi non ci contiamo. « Grazie a Dio erano in pochi » ha scritto il presidente dell'ATI. Sì, caro Sartori, grazie a Dio.

Una posizione intermedia è apparsa nei commenti al convegno, e pensiamo che sarà quella che prevarrà nei prossimi mesi: la distinzione tra fede e teologia, intesa come distinzione tra fede e ragione. « Il discorso teologico, in quanto costruito dalla ragione nel tempo della storia, è un discorso di approssimazione, mai esaustivo, mentre la fede è aprirsi alla Verità che si è fatta carne » ha scritto don Cristaldi su « Settimana del Clero » del 2 febbraio. La teologia ha per oggetto gli enunciati dogmatici, che, come insegna Tommaso, terminantur ad rem, *cioè a Dio rivelato. L'enunciato è dunque un mezzo proprio della conoscenza di fede, le appartiene e la presuppone.*

Nella teologia la ragione viene dunque usata ministerialmente rispetto al dato rivelato, e suppone la sua accettazione intellettuale. L'intelligibilità degli articuli fidei *non appartiene alla semplice ragione naturale, ma a quella presenza dell'intelletto credente all'oggetto di essi, Dio rivelante, che è offerto dalla virtù soprannaturale della fede. Senza relazione all'oggetto non vi può essere comprensione della parola che lo significa. Ciò vale per la conoscenza delle cose come per la conoscenza di Dio. Porre la teologia sul piano della ragione naturale significa negare la sua formalità di scienza del Rivelato e il suo carattere di esercizio della fede:* fides quaerens intellectum.

La separazione della teologia dalla fede infusa è meno percettibile della negazione del principio dogmatico ed è perciò assunta nel dibattito da coloro che vogliono apparire moderati e non radicali. Ma le diverse posizioni ci sembrano come in scala: cioè, più o meno radicalmente articolate nella formulazione, ma sostanzialmente omogenee ed unidirezionali. Ed è proprio la direzione che non vogliamo far nostra.

Tra i molti commenti, noteremo infine, ci è parso sorprendente quello di monsignor Beni su « La Rocca »: in esso le nostre tesi sono aggiunte letteralmente *a quelle del Molari ed esposte assieme a guisa di « summa » risultante dal convegno. Come dire: in teologia c'è posto per tutti e per tutto.*

[Gianni Baget-Bozzo]

SCHEDARIO TEOLOGICO RENOVATIO

E' aperta in Genova, presso la nostra redazione (via XII ottobre, 14), una sala di lettura di riviste teologiche italiane e straniere. Gli articoli delle riviste vengono schedati per argomento. Riviste e schedario sono a disposizione del pubblico tutti i giorni dalle ore 9,30 alle 12,30. La consultazione dello schedario può anche avvenire in orario diverso a mezzo appuntamento, telefonando al mattino al 562.588.

ELENCO DELLE RIVISTE SCHEDATE:

American Ecclesiastical Review (Washington) - Analecta Bollandiana (Bruxelles) - Analecta Sacra Tarraconensia (Barcelona) - Angelicum (Roma) - Anglican Theological Review (Evanston - Usa) - Antonianum (Roma) - Apollinaris (Roma) - Aquinas (Roma) - Archivo Teologico Granadino (Granada) - Archivum Franciscanum Historicum (Grottaferrata) - Asprenas (Napoli) - Augustinianum (Roma) - Australasian Catholic Record (Sydney) - Benedictina (Roma) - Bibbia e Oriente (Fossano) - Bibel und Kirche (Stuttgart) - Bible et Vie Chrétienne (Maredsous) - Biblica (Roma) - Bulletin du Comité des Etudes (Paris) - Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon (Lyon) - Bulletin de Littérature Ecclésiastique (Toulouse) - Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale (Louvain) - Bulletin de Théologie Biblique (Rome) - Burgense (Burgos) - Cahiers des religions africaines (Kinshasa) - Carmelus (Roma) - Catholic Biblical Quarterly (Weston) - Christus (Paris) - Ciencia Tomista (Salamanca) - Ciudad de Dios (Madrid) - Civiltà Cattolica (Roma) - Contacts (Paris) - Clergy Review (London) - Communio (Granada) - Communio (Milano) - Compostellanum (Santiago de Compostella) - Concilium (Brescia) - Diakonia (Brescia) - Dialogo (Brescia) - Didaskalia (Lisboa) - Divinitas (Roma) - Divus Tomas (Piacenza) - Downside Review (Oxford) - Doctor Communis (Roma) - Ecumenical Review (Geneve) - Ekklesia (Roma) - Elencus Bibliographicus Biblicus (Roma) - Ephemerides Carmeliticae (Roma) - Ephemerides Liturgicae (Roma) - Ephemerides Mariologicae (Madrid) - Ephemerides Theologicae Lovanienses (Louvain) - Esprit (Paris) - Estudio Agustiniano (Valladolid) - Estudios Ecclesiasticos (Madrid) - Estudios Franciscanos (Barcelona) - Estudios Lulianos (Palma de Mallorca) - Estudios Trinitarios (Salamanca) - Etudes Théologiques et Religieuses (Montpellier) - Euntes docete (Roma) - Evangelische Theologie (München) - Franziskanische Studien (Werl) - Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Freiburg) - Gregorianum (Roma) - Harvard Theological Review (Cambridge) - Irénikon (Chevetogne) - Irish Theological Quarterly (Maynooth) - Islam (Berlin) - Istina (Paris) - Itinéraires (Paris) - Itinerarium (Lisbon) - Kairos (Salzburg) - Kerigma und Dogma (Göttingen) - Journal of Biblical Literature (Philadelphia) - Journal of Ecumenical Studies (Philadelphia) - Journal of Religion (Chicago) - Journal of Religion in Africa (Leiden) - Journal of Theological Studies (Oxford) - Judaica (Zürich) - Ius Canonicum (Pamplona) - Laval Théologique et Philosophique (Québec) - Les Quatre Fleuves (Paris) - Libro anual (Mexico) - Liturgia (Burgos) - Lumen Vitae (Bruxelles) - Lumière et Vie (Lyon) - Maison-Dieu (Paris) - Manresa (Madrid) - Marianum (Roma) - Mélanges de Science

Religieuse (Lille) - Melita Theologica (Malta) - Miscellanea Comillas (Madrid) - Muslim World (Hartford) - Monte Carmelo (Burgos) - Münchener Theologische Zeitschrift (München) - Naturaleza y Gracia (Salamanca) - Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie (Berlin) - New Testament Abstracts (Cambridge) - New Testament Studies (London) - Nicolaus (Bari) - Nouvelle Revue Théologique (Louvain) - Nova et Vetera (Genève) - Novum Testamentum (Leiden) - Numen (Leiden) - One in Christ (London) - Orientalia Christiana Periodica (Roma) - Ostkirchliche Studien (Würzburg) - O Theologos (Palermo) - Pensée Catholique (Paris) - Pensée Orthodoxe (Paris) - Periodica de Re Morali Canonica Liturgica (Roma) - Phase (Barcelona) - Protestantesimo (Roma) - Rassegna di Ascetica e Mistica (Firenze) - Rassegna di Teologia (Milano) - Recherches de Science Religieuse (Paris) - Regnum Dei (Roma) - Religioni Oggi (Roma) - Renovatio (Genova) - Revista Augustiniana de Espiritualidad (Calahorra) - Revista Española de Teologia (Madrid) - Revista de Espiritualidad (Madrid) - Revue Benedectine (Maredsous) - Revue Biblique (Paris) - Revue d'Ascétique et de Mystique (Paris) - Revue de Droit Canonique (Strasbourg) - Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (Strasbourg) - Revue de Qumran (Paris) - Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne) - Revue de l'Histoire des Religions (Paris) - Religions Studies (London) - Revue des Etudes Augustiniennes (Paris) - Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris) - Revue d'Histoire Ecclésiastique (Louvain) - Revue des Sciences Religieuses (Strasbourg) Revue Théologique de Louvain (Louvain) - Revue Thomiste (Toulouse) - Ricerche Religiose (Piacenza) - Rivista Biblica (Brescia) - Rivista del Clero Italiano (Milano) - Rivista Liturgica (Torino) - Rivista di Pedagogia e Scienze Religiose (Torino) - Rivista di Storia della Chiesa in Italia (Torino) - Rivista di Storia e Letteratura Religiosa (Firenze) - Rivista di Teologia Morale (Bologna) - Rythmes du Monde (Bruges) - Sacra Doctrina (Bologna) - Salesianum (Roma) - Salmanticensis (Salamanca) - Sapienza (Napoli) - Science et Esprit (Québec) - Scottish Journal of Theology (Edimburgh) - Scriptorium Victoriense (Vittoria) - Scuola Cattolica (Venegono) - Seminarium (Roma) - Seminarios (Salamanca) - Spiritus (Paris) - Stromata (San Miguel) - Studi Medievali (Spoleto) - Studia Monastica (Montserrat) - Studia Patavina (Padova) - Studi Francescani (Firenze) - Studi e ricerche Francescane (Napoli) - Studium (Madrid) - Teologia (Buenos Aires) - Teologia del Presente (Torino) - Teologia Espiritual (Valencia) - Testimonianze (Firenze) - Theologica (Braga) - Theological Studies (Baltimore) - Theologie und Philosophie (Frankfurt) - Theologische Literaturzeitung (Berlin) - Theologische Quartalschrift (Tübingen) - Theologische Revue (Munster) - Theologische Zeitschrift (Basel) - Thomist (Baltimore) - Traditio (New York) - Universidad Pontificia Bolivariana (Medellìn) - Verbum Caro (Taizé) - Verbum Domini (Roma) - Vers l'Unité Chrétienne (Paris) - Vetera Christianorum (Bari) - Vetus Testamentum (Leiden) - Via Verità e Vita (Roma) - Vigiliae Christianae (Amsterdam) - Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (Berlin) - Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck) - Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte (Köln) - Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen) - Zygon (Chicago).

Altre pubblicazioni a carattere religioso, spirituale, filosofico, letterario e politico, che non vengono schedate, sono a disposizione per consultazione.